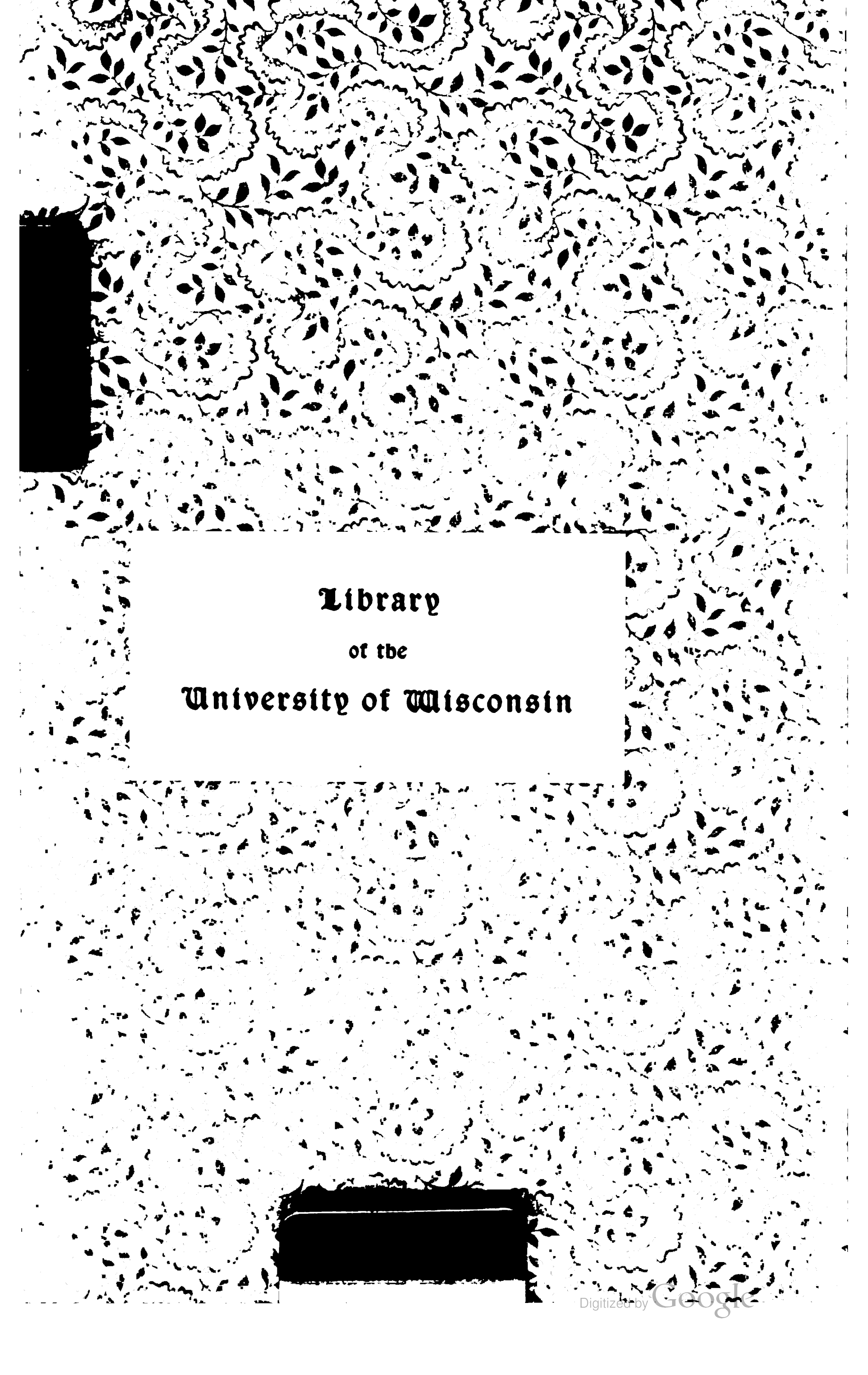



Library
of the
University of Wisconsin

Geschichte

der

griechischen Philosophie.

Gemeinverständlich nach den Quellen.

Von

Dr. A. Döring,

Gymnasialdirektor a. D. und Universitätsprofessor.

In zwei Bänden.

Band I.



Leipzig,

O. R. Reisland.

1903.

Vorrede.

Von dem Vielen, das ich als Geleitswort dieser Arbeit auf dem Herzen hätte, kann, wenn diese Vorrede sich nicht zu abschreckender Länge dehnen soll, nur einiges Wenige mehr angedeutet als ausgeführt werden.

Die Bezeichnung „gemeinverständlich" auf dem Titel soll nicht etwa die Schrift als eine Arbeit zweiter Hand, als einen verwässerten Aufgufs der mafsgebenden Arbeiten bezeichnen, von dem die Fachleute keine Notiz zu nehmen brauchen. Schon der Zusatz „nach den Quellen" soll sie als durchaus auf eigenen Füfsen stehend, auf Originalforschung beruhend charakterisieren.

Es sind aber auch in der Auffassung und Gestaltung des Stoffes durchaus neue Bahnen eingeschlagen worden. Schon in der Auffassung der einzelnen Systeme und ihres Zusammenhanges untereinander, sowie in überaus zahlreichen Einzelfragen bringt die Arbeit Neues und Eigentümliches. Insbesondere aber ist auch das für die Vertreter des Faches wohl nicht ohne Bedeutung, dafs hier zum ersten Male versucht wird, unter voller Ablehnung der gerade in der Geschichte der antiken Philosophie so beliebten Fachwerkmanier das Ganze als eine stetig fortschreitende Entwicklung unter sorgfältiger Beachtung der erkennbaren Beeinflussungen, und zwar speziell als eine Entwicklung unter dem einheitlichen Gesichtspunkte der Güterlehre oder axiologischen Ethik, darzustellen.

Wegen dieser streng wissenschaftlichen Haltung meiner Arbeit kann ich denn auch die Berechtigung zu einer inhaltlichen Kritik nur dem mit den Quellen und dem Stande

der Forschung durchaus Vertrauten zugestehen. Über die formalen Momente, Verständlichkeit, Folgerichtigkeit, Einheitlichkeit der Auffassung und Darstellung, steht jedem ein Urteil zu.

Dafs nun eine solche durchaus wissenschaftlich gedachte und das Verdienst mannigfacher Fortschritte der Erkenntnis in Anspruch nehmende Arbeit zugleich gemeinverständlich sein will, kann befremdlich erscheinen und ist jedenfalls ein Wagnis, das der Rechtfertigung bedarf.

Diese liegt zunächst generell darin, dafs m. E. die wissenschaftliche Arbeit überhaupt dem Bedürfnisse unserer Zeit nach allgemeiner Zugänglichkeit der Wissenschaft, dem stetig sich verbreiternden, ganz neue Kreise (Frauen, Arbeiter) ergreifenden Streben nach Anteilnahme an ihr entgegenzukommen hat. Die formlosen, schwerverständlichen, mit terminis technicis und fremdsprachlichen Belegstellen gespickten, mit unendlicher Polemik, mit einem Wuste von Anmerkungen überladenen Produkte des Gelehrtenfleifses können der Natur der Sache nach nur dem Kreise der Eingeweihten dienen. Das Gute und Bedeutende mufs aber von Haus aus dem weiteren Kreise zugänglich gemacht werden.

Dies Prinzip aber scheint mir ganz besonders auf dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte Platz greifen zu müssen. Eine über die allerunmittelbarste Gegenwart hinausschauende Betrachtung mufs zu der Überzeugung führen, dafs das zwanzigste Jahrhundert mehr und mehr ein philosophisches werden wird, ein Jahrhundert, in dem die Nachfrage nach der Philosophie, und zwar nach der Philosophie nicht im Sinne haltloser Spekulationen zur Befriedigung müfsiger intellektueller Neugier, sondern als „Lehrerin des Lebens“, als „Kunstlehre der Lebensführung“ auf der Grundlage des Wirklichen, immer mehr um sich greifen und mehr als in irgend einem früheren Zeitalter sich bis zur Universalität steigern mufs. Das ist der Glaube an ein philosophisches Zeitalter als völlig neue Kulturform, in der die Philosophie nicht nur für eine geistige Aristokratie, sondern für die Gesamtheit den geistigen und sittlichen Lebensgrund bildet.

Die beste Einführung in die Philosophie — vornehmlich auch als Rettung vor dem Dilettantismus, der längst Dagewesenes als neue Einsicht bewundert — ist aber ihre Geschichte.

Und da hat denn wieder die abgeschlossen vor uns liegende Geschichte der griechischen Philosophie besondere Vorzüge. Alle wesentlichen Probleme des Denkens sind hier schon in naturfrischer Unbefangenheit erörtert und tiefsinnig durchdacht worden. Die griechische Philosophie ist unter allen Umständen ein Kulturgut von unschätzbarem Werte, zu dem der Weg um so entschiedener geebnet werden mufs, je verblendeter sich die unmittelbare Gegenwart — freilich in unbewufster Vollziehung eines Strafgerichts über die Sünden des alten Gymnasiums — zum mittelalterlichen „Graeca sunt, non leguntur" zurückzuschrauben bemüht ist. Insbesondere aber liegt darin eine unvergängliche Vorbildlichkeit der alten Philosophie, dafs ihre Entwicklung in sicherem Zuge dem grofsen Zentralproblem, der Frage nach den höchsten Lebenswerten und der zur Realisierung derselben erforderlichen Lebensführung, zulenkt und in dieser Frage ihren Schwerpunkt findet. So kann die künftige Gestaltung des philosophischen Denkens über die Episode der christlichen Philosophie hinweg direkt an die antike anknüpfen. Die antike Philosophie ist hoch aktuell.

Die Rechtfertigung einer gemeinverständlichen Darstellung gerade der griechischen Philosophie liegt also darin, dafs gerade sie dem Bedürfnis nach philosophischer Lebensgestaltung entgegenkommt, aber auch für die Erweckung dieses Bedürfnisses werbende Kraft besitzt.

Entsprechend nun dem Streben nach Gemeinverständlichkeit mufste manches von der Darstellung ausgeschlossen werden. Es fehlt die ausdrückliche Auseinandersetzung mit den Etappen, Irrgängen und Streitfragen der Forschung. Es fehlen weitläufige Literaturangaben. Wer deren benötigt ist, findet seine Rechnung bei Ueberweg. Es fehlen die klappernden termini technici bis auf das absolut Notwendige, das zugleich da, wo es eingeführt wird, seine Erläuterung findet. Es fehlen die fremdsprachlichen Belegstellen. Das

Buch hat keine einzige Anmerkung; es kommt in ihm kein einziger griechischer Buchstabe vor. Die ab und zu unumgänglichen griechischen Wörter sind in lateinischen Lettern gegeben. Lehrpunkte von untergeordneter Bedeutung und Erscheinungen von untergeordnetem Range ohne erkennbare Nachwirkung sind übergangen, Anhäufung blofser Namen ist vermieden. Ja, um die Arbeit nicht über das Mafs des unbedingt Erforderlichen hinaus zu schwellen, ist sogar auf die zu einem absolut vollständigen Bilde erforderliche Ausmalung des wechselnden kulturgeschichtlichen Hintergrundes verzichtet worden. Der Geschichtskundige wird sich das Notwendigste leicht selbst ergänzen, und jedenfalls mufs, ehe man sich auf tiefsinnige Spekulationen über kulturgeschichtliche Zusammenhänge einläfst, der wirkliche Tatbestand der philosophischen Lehren und ihrer philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge selbst unzweifelhaft festgestellt werden.

Positiv mufste das Streben nach Gemeinverständlichkeit zu möglichster Verständlichkeit der Darstellung, zur anschaulichen Hervorkehrung charakteristischer Einzelzüge und zu sorgfältiger Behandlung des Sprachlichen im Interesse der Lesbarkeit führen. Vornehmlich aber kommt auch in dieser Beziehung das Bestreben in Betracht, auf der Grundlage der überlieferten Daten im Sinne der historischen Kunst nach Möglichkeit abgerundete und lebendige Bilder zu schaffen und eine zusammenhängende Gesamtentwicklung herzustellen.

Entsprechend dem wissenschaftlichen Charakter der Arbeit durften jedoch Hinweise auf die Quellen und die entscheidenden Zeugnisse an keinem erheblichen Punkte fehlen. Selbst für den weiteren Leserkreis fallen diese Hinweise als eine Art von moralischer Garantie ins Gewicht; für die Fachgenossen ermöglichen sie an jedem Punkte die Nachprüfung. Entsprechend dem gemeinverständlichen Charakter der Arbeit aber mufsten diese Hinweise in allerkürzester Fassung gegeben werden, und zwar geschieht das ausnahmslos in Klammern im Texte selbst. Der Sachkundige wird die Abkürzungen meist ohne weiteres zu deuten wissen. Zur Erläuterung braucht nur folgendes hinzugefügt zu

werden. Unter D. L. ist Diogenes Laertius, unter D. Diels' Doxographi graeci, unter Z. der jedesmal in Betracht kommende Band des „grossen Zeller", und zwar in der neuesten Auflage, zu verstehen. Namentlich die beiden letztgenannten Werke machten es durch die Fülle des in ihnen aufgespeicherten Quellenmaterials möglich, den Hinweisen die gröfste Kürze zu geben. Die Fragmente des Xenophanes und Empodekles sind nach der Zählung bei Karsten aufgeführt. Die Fragmente der Vorsokratiker von Diels und die des Chrysipp von v. Arnim konnten nicht mehr, die Fragmenta poetarum philosophorum von Diels nur noch teilweise benutzt werden.

Möchte denn die Arbeit sympathische Leser und Beurteiler finden, die ihre Eigenart auch in den vielen in diesen Vorbemerkungen nicht ausdrücklich gekennzeichneten Zügen herauszufinden und anzuerkennen geneigt sind!

Grofs-Lichterfelde bei Berlin, Pfingsten 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Druckfehler.

S. 169 Z. 19 von oben Cas. praep. er. mufs heifsen Eus. praep. ev.

S. 273 Z. 13 „ „ Geschmackssinn „ „ Gesichtssinn.

S. 306 Überschrift: 470 mufs heifsen 450.

S. 462 Z. 8 von oben Mell. mufs heifsen Mull.

S. 463 Z. 16 „ „ „ „ „ „

S. 467 Z. 10 „ „ 6; „ „ bei.

S. 549 Z. 11 „ unten Lachos mufs heifsen Laches.

Einleitung.

1. Grundwesen der alten Philosophie.

Es ist eine grundfalsche Vorstellung, den gesamten Verlauf der Philosophie von ihren Anfängen im Altertum bis zu dem heute erreichten Zustande als eine einheitliche, in gerader Linie stetig fortschreitende Entwicklung zu betrachten. Vollends hinfällig wird diese Betrachtungsweise, wenn man in ganz äufserlicher Weise die herkömmliche Einteilung der Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit ohne weiteres auf die Philosophie überträgt. Der Entwicklungsgang der Philosophie mufs aus ihrem bereits in der Vorrede festgestellten Wesen und Begriffe selbst, aus dem ihr als Sondergebiet zukommenden Gegenstande des Denkens und Forschens abgeleitet werden. Dies war aber kein anderer als die Güter- und Glückseligkeitslehre, die Frage des Lebensziels oder höchsten Gutes und die daraus abgeleitete Theorie der das Lebensglück verwirklichenden Lebensführung.

Zu dieser Grundfrage nun nimmt die Philosophie in ihrem Entwicklungsgange eine zweifache, scharf gesonderte Stellung ein, eine andere in der antiken, eine andere in der christlichen Philosophie. Denn diese Zweiteilung ist die wahre Einteilung der Geschichte der Philosophie.

Die alten Religionen mit ihrer Mannigfaltigkeit von Göttergestalten und der verwirrenden Vielheit von Hilfeleistungen und Gnadenerweisungen für allerlei besondere Interessen und Lagen des Lebens, die man durch Gunstbewerbung von den Göttern zu erlangen hoffte, konnten zu tieferem Nachdenken über das Glückseligkeitsproblem keine Anregung geben. Das Glückseligkeitsstreben auf ihrer Grund-

lage blieb auf der Stufe des nicht nach wissenschaftlicher Prüfung und systematischer Zusammenfassung strebenden populären Bewufstseins stehen. Tiefer Denkende wurden schon wegen ihrer vielfachen Abgeschmacktheiten und sittlichen Anstöfsigkeiten früh an der Volksreligion irre. Insbesondere konnten diese so Gearteten in ihr keinen Anhalt für eine befriedigende Lösung des Glückseligkeitsproblems finden. So entstand die Philosophie als notwendige Ergänzung, ja als völliger Ersatz der Religion. Die antike Philosophie hat in ihren bedeutsamsten und am meisten charakteristischen Erscheinungen ein direktes und unmittelbares, ein primäres Verhältnis zum philosophischen Grundproblem. Sie ist wesentlich Güterlehre. Es ist durchaus ungeschichtlich, die alte Philosophie durch die Brille der christlichen zu betrachten oder gar in die Schablone der verschwommenen modernen Auffassung der Philosophie hineinzuzwängen, nach der sie die alles Wissen umfassende Universalwissenschaft ist. Man kommt so dahin, sie nicht nach ihrem eigenartigen Grundwesen, sondern in moderner Beleuchtung aufzufassen und lediglich zu fragen, was die alten Denker über die Möglichkeit des Erkennens, über den Weltgrund, über die Natur der Seele u. dgl. gelehrt haben. Das treibende Grundinteresse der alten Philosophie, ihr charakteristischer Einheitspunkt ist das Glückseligkeitsproblem.

Was diese Bezeichnung besagen will, wird noch besonders deutlich, wenn man die christliche Philosophie als Gegenstück zur Vergleichung heranzieht. Zwar ist auch hier der letzte Zielpunkt der gleiche: Glück, Wohlsein, Heil, Seligkeit. In dieser Einheit des letzten Zieles liegt ja ihre Zugehörigkeit zur Philosophie überhaupt, wie deren Wesen bestimmt worden ist, begründet. Aber die Stellung zu der Grundfrage ist jetzt eine total veränderte. Von dem Momente an, wo das Christentum als neue, selbständige Religion auftritt, erscheint die Grundfrage, die Frage des Seelenheils und der zu dessen Erlangung dienenden Lebensführung, auf autoritativem Wege als endgültig gelöst. An Stelle der Philosophenschule tritt die Kirche. Aber die hier gebotene

Lösung hat zu ihrer Voraussetzung gewisse theoretische Annahmen über unerkennbare Dinge, über Weltgrund und Weltleitung, Wesen der Seele, Schaffung des Heils. Zwar sind auch diese Voraussetzungen für die Möglichkeit der christlichen Seligkeit dem Glauben autoritativ durch Offenbarung gegeben, aber in Bezug auf diese Voraussetzungen und Bedingungen des Heils stellt sich nunmehr die Möglichkeit und das Bedürfnis der wissenschaftlichen Begründung ein. Das Verhältnis der christlichen Philosophie zur Frage des Lebenszieles ist ein indirektes und abgeleitetes, ein sekundäres. Die christliche Philosophie ist wesentlich Wissenschaft von den unerkennbaren, unerfahrbaren, jenseitigen Dingen (Metaphysik), nicht von diesen an sich und überhaupt, sofern sie den rein theoretischen Erkenntnistrieb, die wissenschaftliche Neugierde reizen könnten, sondern in dem Mafse und der Abgrenzung, in dem sie Vorbedingungen und unumgängliche Voraussetzungen der christlichen Heilslehre sind. Die christliche Metaphysik hat einen bestimmten, genau umgrenzten Kreis von Fragen: Gott, Seele, Freiheit u. dgl. Selbstverständlich pafst diese Bestimmung nicht ausnahmslos auf jede einzelne Erscheinung, die im langen Entwicklungsgange der christlichen Philosophie hervortritt. Es ist die zentrale und wesentliche Bezeichnung ihrer Eigenart, der sich alle für sie bedeutsamen und charakteristischen Erscheinungen unterordnen, zu der aber auch das Abweichende, zum Grundcharakter in Gegensatz Tretende als zu dem gemeinsamen Zielpunkte in Beziehung steht. So wenig wie in der alten Philosophie jede einzelne Erscheinung ein direkter Ausdruck des Grundwesens der alten Philosophie ist, so wenig geht auch in der christlichen Philosophie jede vorkommende Erscheinung direkt in dem gemeinsamen Grundstreben auf. Es gibt Absprünge und Gegensätze, die teilweise einer neuen, über die christliche Philosophie hinausstrebenden Entwicklungsstufe vorgreifen, darum aber den einheitlichen und gemeinsamen Grundcharakter: metaphysischer Unterbau der Heilslehre, nicht aufheben.

Man könnte, ausgehend von einer tieferen Auffassung

1*

der weltgeschichtlichen Entwicklung überhaupt, zu einer noch viel radikaleren Auffassung des Gegensatzes von antiker und christlicher Philosophie gelangen. Wenn die alte Geschichte überhaupt nicht das bloſse Anfangsstück einer geradlinig fortlaufenden Gesamtentwicklung ist, sondern ein selbständiger, zum vollen Abschluſs gelangter Entwicklungsgang für sich, wenn ferner die Geschichte der christlich-germanischen Welt derselbe Entwicklungsgang ist, nur in gröſserem Maſsstabe, auf einem ausgedehnteren Schauplatze und mit langsamerem Fortschreiten, unter teilweise verschiedenen Entwicklungsbedingungen verlaufend und heute noch in einem verhältnismäſsig frühen Stadium befindlich: so ergibt sich auch für die bisherige christliche Philosophie eine völlig veränderte Anschauung. Auch sie erscheint dann nur als ein Anfangs- und Vorbereitungsstadium, in gewissem Maſse parallel den frühesten Stadien der antiken Philosophie, wenngleich ebenfalls unter andersartigen Bedingungen verlaufend. Die bedeutsameren Stufen, entsprechend den Höhepunkten der antiken Philosophie, hätten wir dann noch vor uns.

Doch sei dem, wie ihm wolle, — jedenfalls liegt die alte Philosophie als abgeschlossenes Ganzes vor uns, und es wird die Aufgabe der gegenwärtigen Darstellung sein, die vorstehend angedeutete Auffassung von ihrer Grundeigentümlichkeit durch die Darstellung selbst zu erweisen und zur Anschauung zu bringen.

2. Die Perioden der alten Philosophie.

Ebenso wie die Grundeigentümlichkeiten der alten Philosophie müssen auch die Hauptabschnitte ihres Verlaufs aus der Wesensbestimmung der Philosophie abgeleitet werden. Zeigte sich in Bezug auf ersteren Punkt, daſs in der alten Philosophie eine direkte und unmittelbare Inangriffnahme des Grundproblems, ein primäres Verhältnis zu demselben stattfindet, so muſs die Einteilung sich ergeben aus den Stufen und Phasen, die das Verhältnis zu ihm durchläuft.

Daraus ergeben sich denn der Natur der Sache nach zunächst drei Perioden: eine Periode des Werdens und

Entstehens der eigentümlichen Grundrichtung der alten Philosophie, eine Periode ihrer Vollendung und Herrschaft und eine Periode ihrer Abnahme, Entkräftung, Verneinung und Auflösung. Und in der Tat haben wir diese drei Perioden der alten Philosophie zu unterscheiden.

Mit dieser Dreiteilung aber gelingt es noch nicht, den ganzen Bestand dessen zu umfassen, was herkömmlich, aber auch mit gutem Rechte zur Geschichte der alten Philosophie gerechnet wird. Diese beginnt herkömmlich mit Thales und beschäftigt sich in ihrem ersten Teile mit einer Reihe von Denkern, bei denen sich teils noch gar keine, teils nur sehr geringe Spuren von Interesse für die spezielle Grundfrage der alten Philosophie zeigen. Es sind Denker, deren Interesse fast ganz theoretisch der Frage der Welterklärung zugewandt ist, die daher meist eher als die Anfänger der Naturwissenschaft denn als die der Philosophie betrachtet werden müssen.

Dennoch kann auch die Geschichte der Philosophie diese ältesten Denker nicht umgehen und ausschliefsen. Nicht etwa deshalb, weil es einmal so hergebracht ist, sondern aus einem dreifachen, triftigen und zwingenden Grunde.

Erstens ist der Entwicklungsgang auch der nachfolgenden Philosophie so durchaus durch diese Erscheinungen beeinflufst, dafs er ohne Kenntnis derselben völlig unverständlich bleiben würde. In dieser schöpferischen Periode des wissenschaftlichen Denkens überhaupt liegen die Wurzeln und Voraussetzungen auch der Philosophie im eigentlichen und strengeren Sinne.

Zweitens finden sich doch auch wenigstens bei einem Teile dieser ältesten Denker schon Ansätze, vorahnende Versuche zu Urteilen über den Wert des Lebens, durch die sie nicht nur Vorläufer der eigentlichen Philosophie geworden sind, sondern direkt Anregung zur Entstehung derselben gegeben haben.

Drittens endlich haben diese Anfänger der Wissenschaft auch an sich ein überaus hohes Interesse als Menschen und als Denker, als schöpferische Geister, auf deren Schultern die ganze weitere Entwicklung der Wissenschaft steht, als

unerschrockene und mit grofser Schärfe des Denkens auf die letzten Ziele aller Erkenntnis losgehende Forscher, deren Ringen mit den höchsten Problemen noch für die heutige Naturwissenschaft etwas Vorbildliches, ja geradezu etwas Beschämendes hat. Der Leser hat gewissermafsen ein Recht, mit ihnen bekanntgemacht zu werden. An sich könnte ja freilich der Geschichtschreiber der Philosophie diese Pflicht dem Geschichtschreiber der Wissenschaft oder der Kultur überhaupt zuschieben. Da aber sowohl das Herkommen als auch, wie bemerkt, die doppelte enge Verknüpfung mit der Entwicklung der Philosophie sie mit der Philosophiegeschichte in Verbindung setzt, so ist es durchaus berechtigt, sie dieser als Anfangsstadium anzufügen.

Wir erhalten auf diese Weise folgende vier Perioden der alten Philosophie:

I. Allgemeinwissenschaftliche Vorbereitungszeit (ca. 600 bis gegen 300 vor Chr.).

II. Übergänge zur eigentlichen Philosophie als wissenschaftlich begründeter Güterlehre (ca. 450 bis nach 300 vor Chr.).

III. Herrschaft der wissenschaftlich begründeten Güterlehre (ca. 360 vor Chr. bis nach 200 nach Chr.).

IV. Auflösung der Philosophie als Güterlehre (ca. 100 vor Chr. bis 550 nach Chr.).

Dafs hier der Anfang der folgenden Periode der Zeit nach durchweg in die vorhergehende zurückgreift, darf nicht befremden. In der Geschichte geistiger Bewegungen gehen die Anfänge des Neuen durchweg neben den Ausläufern des Alten her, und die Zusammengehörigkeit beruht nicht auf der äufseren Gleichzeitigkeit, sondern auf der inneren Gleichartigkeit.

Erste Periode.

Allgemeinwissenschaftliche Vorbereitungszeit (ca. 600 bis nach 300 vor Chr.).

Einteilung.

Dieser Zeitraum ist der fruchtbare Mutterschofs der europäischen Naturwissenschaft im weitesten Sinne des Wortes. In ihm liegen die Keime der Gröfsenlehre, der Sternkunde und der Erkenntnis des Weltbaues, der Erdkunde, der Erklärung der Erscheinungen in der Atmosphäre, der Physik und der Forschung nach der Entstehung und Beschaffenheit der organischen Wesen. Mit der gröfsten Kühnheit aber wird gleich von vornherein vornehmlich die letzte und entscheidende Grundfrage, die Frage nach dem Grundwesen alles Seienden überhaupt, aufgeworfen und versucht, von hier aus das Zustandekommen, die Entstehung der Welt abzuleiten. In allen diesen Beziehungen wird in diesem kurzen Zeitraume von eigentlich nur zwei Jahrhunderten — die blofsen Nachzügler nicht gerechnet — eine erstaunliche Fülle von Denkarbeit geleistet; ein rapider Wechsel und ein überraschendes Fortschreiten der Theorien zu höherer Vollkommenheit findet statt. Ja, auch selbst an Versuchen, dem eigentlichen Problem der alten Philosophie, der Frage nach den wahren Ursachen der Glückseligkeit und der entsprechenden Gestaltung der Lebensführung, von der gewonnenen Weltanschauung aus vorahnend nahezukommen, fehlt es nicht.

Was aber bei diesen einander ablösenden Theorien als das für die einzelnen am meisten Bezeichnende vornehmlich in die Augen fällt, das ist d i e L e h r e v o n d e n l e t z t e n

Gründen alles Seienden. Diese Lehre wird sich daher am besten eignen, um darauf die Einteilung der Periode zu gründen. Nach diesem Gesichtspunkte aber lassen sich deutlich drei aufeinanderfolgende Entwicklungsstufen unterscheiden:

1. Das Grundwesen der Dinge wird als Stoff mit seelischen Eigenschaften, als lebendiger Stoff gefafst, dem infolge seiner Lebendigkeit nicht nur Eigenbewegung, sondern auch die unbegrenzte Fähigkeit, sich in alle möglichen anderen Stoffe umzuwandeln, zugeschrieben wird. Wir dürfen uns nicht scheuen, für diese für den ganzen weiteren Verlauf der alten Philosophie bedeutsame Betrachtungsweise eine kurze einheitliche Bezeichnung einzuführen. Es ist die Theorie des Hylopsychismus, d. h. diejenige Theorie, nach der der Hyle, d. h. der Materie, psychische d. h. seelische Eigenschaften und Kräfte anhaftend gedacht werden.

2. Es wird mit dieser rohen Vorstellung vom lebendigen Stoff gebrochen und zu einer abstrakten Vorstellung vom Grundstoffe übergegangen, bei der es aber an einem wirklichen Prinzip der Bewegung und Veränderung fehlt, und für die demnach eine wirkliche Welterklärung zur Unmöglichkeit wird.

3. Dieser Mangel wird ausgeglichen und die Möglichkeit, die Welt aus den angenommenen Urprinzipien abzuleiten, wiederhergestellt, indem zwar die Urstoffe als unlebendig und der Eigenbewegung und Umwandlungsfähigkeit entbehrend gedacht, dafür aber vom Stoffe gesonderte Bewegungskräfte angenommen werden. Diese Kräfte aber bewirken jetzt nicht eigentliche Stoffveränderungen, sondern die Mannigfaltigkeit des Seienden wird jetzt lediglich durch mechanische Stoffmischungen in verschiedenen Verhältnissen erklärt. Es entsteht ein primitiver Materialismus, — Materialismus, sofern er das gesamte Seiende aus Stoff und vom Stoffe unterschiedener Kraft erklärt, primitiv, sofern die Leistung der Kraft dabei auf die rein mechanische Mengung der Stoffe eingeschränkt wird.

So erhalten wir drei Abschnitte:

1. Lebendiger Stoff (Hylopsychismus). Schule von Milet (ca. 600 bis gegen 540 vor Chr.).
2. Bruch mit dem Hylopsychismus. Abstrakte Stofflehre ohne ein wirkendes Prinzip. Unmöglichkeit der Welterklärung (ca. 540 bis nach 400 vor Chr.).
3. Stoff und bewegendes Prinzip getrennt (primitiver Materialismus; ca. 460 bis nach 300 vor Chr.).

Erster Abschnitt.

Lebendiger Stoff (Hylopsychismus). Die Schule von Milet (ca. 600 bis gegen 540 v. Chr.).

Hier folgen in kurzem Abstande aufeinander drei hervorragende Denker, sämtlich der kleinasiatisch-jonischen Pflanzstadt Milet angehörig: Thales, Anaximander und Anaximenes. Man kann diese Schule auch, im Gegensatze gegen den im folgenden Abschnitte eintretenden Übergang der wissenschaftlichen Bewegung nach Unteritalien, die kleinasiatische nennen. Im Altertum nannte man diese Denker die Physiologen, wobei jedoch nicht an die moderne Bedeutung des Wortes „Physiologie" als Lehre von den organischen Körpern gedacht werden darf. Physiologie im buchstäblichen Sinne bedeutet Naturforschung oder Naturdenken ohne jede Einschränkung.

1. Thales.

Thales von Milet, der nach der wahrscheinlichsten Annahme ungefähr von 625—545 vor Chr. lebte, steht herkömmlicherweise am Anfang der Geschichte der Philosophie. Aristoteles, da, wo er von den Anfängen der Ableitung des Seienden aus den ersten Ursachen spricht (Metaph. I. 3), erklärt ihn für den „Heerführer dieser Art von Forschung", und da Aristoteles hier für Forschung das auch sonst bei ihm noch recht vieldeutige Wort „Philosophie" gebraucht, so hat er Thales mit dieser Bemerkung die Ehre

verschafft, an der Spitze der Philosophiegeschichte zu marschieren. Das hätte ja nun wohl seine volle Berechtigung, wenn Philosophie nach noch immer beliebter Auffassung „die Wissenschaft von allen Dingen und noch einigen anderen" wäre. Fafst man aber das Wesen der Philosophie enger und schärfer als diejenige Wissenschaft, die es mit den Problemen des menschlichen Lebens und der Glückseligkeit zu tun hat, so kann man ihm nur den Rang eines entfernten Vorläufers der Philosophie einräumen. Dagegen wird man das Eigentümliche dieser genialen Persönlichkeit genau treffen und ihr Wesen und Wirken in seiner Totalität zu würdigen im stande sein, wenn man ihn als den Stammvater der europäischen Wissenschaft bezeichnet. In diesem Sinne urteilte auch Theophrast, der gelehrte Nachfolger des Aristoteles, in seiner Geschichte der Naturphilosophie (D. 475), dafs Thales als der Anfänger der Naturforschung gelte, weil die Bedeutung seiner Leistungen seine Vorgänger verdunkelt habe.

Das wissenschaftliche Denken kann seiner Eigenart nach in doppelter Weise bestimmt werden, nach der Seite seines Verfahrens und nach der seiner Ergebnisse. In ersterem Sinne steht es im Gegensatze vornehmlich gegen das Phantasiedenken, das für seine Sätze nur die feierliche Emphase einer starken persönlichen Überzeugung in die Wagschale wirft. Die Wissenschaft appelliert an den nachprüfenden Verstand, indem sie „klare und helle Gründe" ins Feld führt; sie will nicht imponieren, sondern überzeugen. In diesem Sinne ist Wissenschaft auch da, wo haltbare Ergebnisse noch nicht gewonnen werden. Es ist die neue Geisteshaltung, in der das epochemachende Neue seinen Ausdruck findet. Auch wenn das Denken inhaltlich einen Irrweg einschlägt oder seine Sätze unzulänglich begründet, bleibt ihm immer das Verdienst der Problemstellung und des Versuchs. Die unzulängliche Begründung kann vertieft und erweitert werden, der Irrweg feuert zu neuen Versuchen und Anläufen an, bis das Ziel erreicht ist. Es kommt darauf an, dafs der erste Schritt getan werde.

Eine besondere Schicksalsgunst ist es, wenn dem so

gearteten Denken auch schon haltbare Resultate in den Schofs fallen, Erkenntnisse, auf denen als auf einer unerschütterlichen Grundlage der ganze weitere Bau fortgeführt werden kann. In diesem glücklichen Falle kann man von Wissenschaft im engeren Sinne reden.

Ob es Wissenschaft in diesem doppelten Sinne in den von unserer Kulturentwicklung abseits liegenden Kulturgebieten, in den untergegangenen Reichen der Neuen Welt oder im fernen Osten Asiens, gegeben hat oder gibt, kommt für unser gegenwärtiges Thema nicht in Betracht. Es handelt sich für uns um die europäische Wissenschaft, die ihre Vorstufen bei den alten Kulturvölkern Babyloniens und Ägyptens hat, deren eigentlicher Stammbaum aber in lückenlosem Rückgange auf die Griechen der kleinasiatischen Westküste zurückführt.

Dieser sachlichen Bestimmung der Wissenschaft entspricht aber ferner auch eine persönliche. Der Mann der Wissenschaft ist seiner geistigen Eigenart nach der Mann des weltfremden Erkenntnisdurstes. Der Trieb des Erkennens ist seine einzige Leidenschaft, der er frönt ohne Rücksicht auf platte Nützlichkeit, auf greifbare Verwendung des Erkannten im Lebenskampfe, gegen deren Befriedigung er alles andere für nichts achtet. Er ist der Typus einer besonderen Art des höheren menschheitlichen Berufes, des Forscherberufes.

Dieser menschheitlichen Berufsstellung entspricht sodann ferner auch die geistige Veranlagung des Mannes der Wissenschaft. Er ist der Mann von genialer geistiger Regsamkeit, der, unbeirrt vom Herkömmlichen ererbter Vorstellungsweisen, alles, was ihm unter die Augen kommt, mit innerer Unabhängigkeit vorurteilslos ansieht und mit originaler Auffassung beurteilt. Er verwundert sich, wo niemand vor ihm ein Problem gesehen hat, und sucht und findet auf neuen Wegen neue Auskünfte und Lösungen.

Wir haben also vier Merkmale, zwei sachliche und zwei persönliche. Nur das erstmalige Zusammentreffen aller dieser Merkmale in Verbindung mit dem zeugenden Fortwirken seiner schöpferischen Anregungen macht den

Stammvater der Wissenschaft. Dafs dies alles bei Thales zusammentrifft, soll jetzt nachgewiesen werden.

Die Griechen hatten, wie alle Berichte zeigen, eine sehr hohe Meinung von Thales; er ist von einem eigenartigen Nimbus umflossen. Dafs sie ein vollkommen deutliches Bewufstsein von seiner ganz eigenartigen Stellung hatten, ergibt sich nicht, wenngleich Diogenes Laertius, der Geschichtschreiber der griechischen Philosophie, berichtet, er habe keinen Lehrer gehabt, aufser dafs er den Verkehr mit den ägyptischen Priestern genossen habe (I. 22). Dieser Mangel der antiken Auffassung erklärt sich einesteils aus dem unzulänglichen geschichtlichen Verständnis ihres eigenen Kulturlebens, anderenteils aus dem Umstande, dafs Thales aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht oder doch nur in sehr eingeschränktem Mafse (Diels, Poet. philos. fragm.) auf den Gedanken verfallen ist, die Resultate seiner Forschungen schriftlich zu fixieren. Letzterer Umstand ist auch die Ursache, dafs wir teilweise nur mit legendarisch ausgeschmückten oder irreleitenden Nachrichten über seine Persönlichkeit und seine Leistungen zu tun haben. Dies ist aber kein absolutes Hindernis für unsere Darlegung. Manches ist vielleicht nur gut erfunden, d. h. so, dafs die Wahrheit sich in ihm spiegelt; das Wesentliche aber läfst sich mit genügender Sicherheit feststellen.

Beginnen wir mit den persönlichen Merkmalen. Thales zeigt den Typus des weltvergessenden Forschers, absorbiert von dem einzigen Interesse der Erkenntnis.

Plato entwirft im 24. Kapitel des Theätet ein Bild des idealen Philosophen. Dieser befafst sich nicht mit den öffentlichen Angelegenheiten, nicht mit Lustbarkeiten und Stadtklatsch. Er weilt nur mit seinem Körper in der Stadt; seine Seele schweift umher und mifst, was auf der Erde und in ihren Tiefen ist, und sucht die Gesetze für die Sterne des Himmels. Ein Beispiel hierfür bietet ihm ein Zug aus dem Leben des Thales. Eines Abends stürzt Thales, beim Beobachten der Sterne nur nach oben schauend, in eine offene Zisterne. Eine thrazische Sklavin verspottet ihn und sagt,

in seinem Eifer, den Himmel kennen zu lernen, sehe er nicht, was ihm vor den Füſsen liege. Es ist nicht ohne Interesse, daſs sich diese Anekdote in ihrem Fortleben, obschon frei weitergebildet, gerade an die Astronomen geheftet zu haben scheint. So erzählt Kant in den „Träumen eines Geistersehers" von dem dänischen Astronomen Tycho de Brahe, er habe einst bei einer nächtlichen Fahrt dem Kutscher vorgeschlagen, den Weg querfeldein zu nehmen und sich nach den Sternen zu richten. Der Kutscher aber habe erwidert: „Herr, auf die Sterne mögt Ihr Euch verstehen, aber auf Erden seid Ihr ein Narr." In diesem Sinne nennt auch Aristoteles den Thales weise, aber nicht klug, weil er, gleichgültig gegen den eigenen Vorteil, nach erhabenem, aber für das eigene Fortkommen unnützem Wissen strebe (1141, 6, 3).

Zu diesem Bilde paſst auch eine andere Anekdote, die Aristoteles (Polit. I. 11) von Thales berichtet. Man habe ihm einst wegen seiner Armut die Nutzlosigkeit der Philosophie (dies Wort immer, wie auch in der Platostelle, in dem eingangs erwähnten weiteren Sinne der rein theoretischen Forschung) vorgeworfen. Da habe er, aus wissenschaftlichen Anzeichen ein gutes Olivenjahr voraussehend, noch im Winter alle Ölpressen von Milet und Umgegend zu billigem Preise gepachtet. Seine Berechnung sei zugetroffen, und nun habe er durch hohe Wiedervermietung der Pressen groſse Summen zusammengebracht. Er habe so den Beweis geliefert, daſs es den Philosophen ein leichtes sei, reich zu werden, wenn sie wollten, daſs es aber das nicht sei, wonach sie strebten.

So wird auch berichtet, er habe, als ihm die Lösung eines geometrischen Problems gelungen, in der Freude seines Herzens den Göttern einen Stier geopfert (Diog. L. I. 24). Es ist das dieselbe Geschichte, die bei Pythagoras wiederkehrt, nur daſs dieser nach Auffindung des pythagoreischen Lehrsatzes gleich eine ganze Hekatombe schlachtet. An diese Geschichte knüpft H. Heine die geistvolle Bemerkung, seitdem gerieten jedesmal alle Ochsen in Angst, wenn eine neue Wahrheit entdeckt werde.

Auch die Züge, in denen sein Privatleben sich in der

Legende widerspiegelt, passen zu dieser Eigenart. Von vornehmstem Geschlecht, führte er ein einsames und den öffentlichen Angelegenheiten fernbleibendes Leben. Über den bei dieser Sachlage zu erwartenden Charakter als Hagestolz freilich gehen die Nachrichten auseinander. Die Frage der Ratsamkeit der Verehelichung für den „Weisen“ war bei den späteren griechischen Philosophenschulen kontrovers, und so mögen beide Parteien um die Wette die Autorität des Thales für sich in Anspruch genommen haben. Jedenfalls wird von einer Seite berichtet, er habe in jüngeren Jahren seiner Mutter, die in ihn drang, sich zu verheiraten, geantwortet, es sei noch nicht an der Zeit, und, als sie in späteren Jahren ihr Ansuchen erneuerte, es sei nicht mehr an der Zeit (D. L. I. 25 f.).

Auch seine ägyptische Forschungsreise gehört in dies Kapitel. Sie wird allerdings trotz vielfacher Bezeugung als nicht streng erwiesen angesehen, hat aber die gröfste äufsere und innere Wahrscheinlichkeit für sich. Zwar wurde der den Griechen offene Freihafen Naukrátis, in dem auch Milet ein Apolloheiligtum besafs (Herodot II. 181), erst unter Amásis (570—526) um 550, also gegen Ende von Thales' Lebenszeit, gegründet, aber schon Psammetich (663—609) hatte durch jonische Söldner die Herrschaft gewonnen und den Griechen und Phöniziern Unterägypten geöffnet; Necho (609—594) versuchte die Herstellung des Suezkanals und liefs durch Phönizier Afrika umschiffen, und Apries (588 bis 570) hatte ein griechisches Söldnerheer, das sich in Ägypten ansässig machte. Wie hätte wohl ein Mann vom Wissensdurste des Thales unter solchen Umständen dem Drange nach dem alten Kultur- und Wunderlande widerstehen sollen, das sozusagen vor den Toren von Milet lag?

Ebenso aber wie für seinen Wissensdurst zeugen für seine intellektuelle Genialität zahlreiche Züge. Jedes Vorkommnis bietet ihm ein Problem, das er mit geistvoller Originalität in Angriff nimmt.

Zunächst galt er für den hervorragendsten unter den sieben Weisen. Ein Zeugnis dafür bietet die Geschichte von dem in dieser Eigenschaft ihm gespendeten kostbaren

Ehrengeschenk, die mit rührender, freilich bei wichtigeren Nachrichten erwünschterer Gründlichkeit Diogenes Laertius (I. 27—33) in allen ihr vom fubulierenden Griechengeiste abgewonnenen Variationen vorträgt. Bald ist es ein Dreifufs, bald eine Schale, bald ein goldener Pokal, bald einfach durch ein Fischernetz emporgefördert, bald mit ruhmreicher Vergangenheit, von Hephästos selbst als Hochzeitsgeschenk für Pelops geschmiedet, von Paris zugleich mit Helena geraubt, von Helena ins Meer versenkt und bei seiner Wiederauffindung ähnlich jener sagenberühmten Frau selbst Ursache eines langwierigen Krieges zwischen Milet und einer anderen Griechenstadt, bis das Orakel die Übergabe an den Weisesten anordnet; bald wieder ein durch Schiffbruch versunkenes Geschenk des korinthischen an den milesischen Tyrannen, bald die Hinterlassenschaft eines reichen Griechen, bald eine Spende des Krösus, in beiden letzteren Fällen dem Weisesten bestimmt. Fast in allen diesen Versionen empfängt Thales als der Weiseste zuerst das Geschenk, sendet es aber bescheiden an einen anderen der Sieben weiter und weiht es, als es nach dem Rundgange bei allen Sieben zu ihm zurückkehrt, dem Apollo als dem noch Weiseren.

Von den ihm zugeschriebenen Weisheitssprüchen mögen wenigstens einige Proben angeführt werden, wenngleich sie nur als Zeugnis für die ihm beigelegte geistige Bedeutung dienen können, „Das Älteste von allem ist die Gottheit: sie ist ungeworden; das Schönste die Welt: sie ist das Werk der Gottheit; das Gröfste der Raum: er umfafst alles; das Schnellste der Geist: er durcheilt alles; das Stärkste die Notwendigkeit: sie überwindet alles; das Weiseste die Zeit: sie findet alles aus.“ — „Beschwerlich ist es, sich selbst zu erkennen, angenehm, andere zurechtzuweisen.“ — „Am besten und gerechtesten leben wir, wenn wir, was wir an anderen tadeln, selbst nicht tun.“ — „Was du deinen Eltern Gutes erwiesen hast, das erwarte wieder von deinen Kindern.“ Interessant ist auch der Ausspruch: für drei Dinge sei er dem Schicksal dankbar: erstlich dafs er als Mensch und nicht als Tier, zweitens dafs er als Mann und nicht als Weib, und drittens dafs er als Grieche und nicht als Barbar

geboren sei. Auch die Glückseligkeitsfrage wird in diesen Aussprüchen berührt, wenn auch die ihm beigelegte Lösung nicht unter so eindrucksvollen Umständen erfolgt wie bei der berühmten Auskunft Solons an Krösus (Herodot I. 30 ff.). Thales setzt die Glückseligkeit in drei Stücke: gesunden Leib, ausreichende Glücksgüter nnd gebildete Seele (D. L. I. 35 ff.). An anderer Stelle (Stob. Flor. I. 172) wird ihm aufser zahlreichen anderen Sprüchen auch das Wort beigelegt: „Verbürge dich, — neben dir steht die Betörung."

Ganz besonders aber trägt den Stempel geistvoller Originalität die Art und Weise, wie ihm für Probleme der allerverschiedensten Art eine überraschende Lösung beigelegt wird. Die ägyptischen Priester zerbrechen sich den Kopf über ein Verfahren, die Höhe der Pyramiden zu messen. Thales läfst sie am eigenen Körper beobachten, zu welcher Tageszeit der Schatten mit dem Körper gleich lang ist, und mifst dann zur gleichen Stunde den Schatten der Pyramiden (D. L. I. 27; Plin. H. N. 36, 82; Plut. Conv. sept. sap. 3). Worin haben die periodischen Nilüberschwemmungen ihre Ursache? Auch das wufsten die ägyptischen Priester nicht. Die dem Thales zugeschriebene Auskunft, die Passatwinde stauten das Wasser auf (D. 384 ff.; Herod. II. 20), ist wenigstens eine geistvolle Hypothese. König Krösus zieht zu Felde gegen Cyrus. Er kann mit seinem Heere nicht über den reifsenden Halys, da es dort keine Brücken gibt. Thales läfst durch einen Kanal den Strom hinter dem Rücken des Heeres herleiten, und so befindet sich dasselbe, ohne einen Fufs zu rühren, auf dem jenseitigen Ufer (Herodot I. 75). Auch die Geschichte mit den Ölpressen gehört hierher.

Dafs ein solcher Mann, auch ohne Berufspolitiker zu sein oder auch nur sein zu wollen, auch in öffentlichen Angelegenheiten einen scharfen Blick bekundete, ist nicht zu verwundern. So warnt er die Milesier mit Rücksicht auf die aufsteigende Macht des Cyrus vor einem Bündnis mit Krösus, dessen nachheriges Unterliegen seine Auffassung bestätigte (D. L. I. 25). So erteilt er den jonischen Städten Kleinasiens, als sie machtlos der persischen Übermacht gegenüberstehen, den Rat, sich zu einem Bundesstaate

zusammenzuschliefsen (Herod. I. 170). Mögen diese Geschichtchen auch teilweise ersonnen sein, sie zeigen doch, wessen man sich von Thales versah.

Die Gebiete eigentlich wissenschaftlicher Forschung nun, in denen dieser hervorragende Geist als Bahnbrecher auftritt, sind die Geometrie, die Astronomie und Kosmologie und das Problem des Grundwesens alles Seienden.

Die Geometrie. Kant sagt in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik, die Mathematik sei von den frühesten Zeiten her in dem bewundernswerten Volke der Griechen den sicheren Weg der Wissenschaft gegangen, d. h. sie habe eine Bahn eingeschlagen, die ihr den stetigen Fortgang als Wissenschaft ermöglichte. Das habe freilich nur durch eine Revolution, durch den glücklichen Einfall eines einzigen Mannes zu stande kommen können. Möge dieser nun Thales oder wie sonst geheifsen haben, es müsse ihm ein Licht aufgegangen sein, dafs nicht die zufällig vorliegende Einzelfigur, sondern das begrifflich durch sie Gedachte das eigentlich in Betracht Kommende sei. In der Tat ist ja der gezeichnete Punkt nicht der wirkliche geometrische Punkt, sondern nur das Zeichen desselben, die gezeichnete Linie nicht die wirkliche geometrische Linie, sondern nur das Zeichen derselben. Der geometrische Punkt ist unausgedehnt, dimensionslos, die geometrische Linie hat nur eine Dimension, die Länge u. s. w.

Die Nachricht, dafs Thales gerade die Elemente der Geometrie aus Ägypten zu den Griechen gebracht und dadurch zu der reichen Entwicklung dieser Wissenschaft bei diesem Volke die Anregung geboten habe, geht durch den Aristotelesschüler Eudemus anscheinend bis auf jene reiche und universelle Ansammlung wissenschaftlicher Materialien zurück, die durch die gemeinsame Arbeit des Aristoteles und seiner Schüler für den wissenschaftlichen Gebrauch der Schule aufgespeichert wurde und von deren Wert wir unlängst durch die Auffindung der „Staatsverfassung der Athener" einen Begriff bekommen haben. Auf Eudemus geht nämlich ausdrücklich die Nachricht zurück, dafs Thales den Satz

von der Gleichheit der Scheitelwinkel, sowie einen der Kongruenzsätze gekannt habe. Mit gröfster Wahrscheinlichkeit geht ferner auf Eudemus zurück seine Kenntnis des Satzes von der Gleichheit der Basiswinkel im gleichschenkligen Dreieck. Dafs er die Einschreibung eines rechtwinkligen Dreiecks in den Kreis gefunden — eben die Aufgabe, an die sich die Geschichte von dem Stieropfer anknüpft! —, beruht auf dem Zeugnis der Mathematikerin Pamphile zur Zeit Neros.

Dafs die Ägypter durch die ständigen Nilüberschwemmungen schon früh auf eine praktische Landvermessung geführt wurden, bezeugt Herodot (II. 109), und wenn Plato dem mythischen Erfinder der Schrift in Ägypten, Theuth, auch die Urheberschaft der Arithmetik, Geometrie und Astronomie beilegt (Phädr. 274), so wird es sich auch dabei zunächst um den praktischen Betrieb handeln. Dafs aber bei den Ägyptern nicht nur eine praktische Landvermessung, sondern schon eine rein theoretische Geometrie in Betrieb gewesen, scheint schon Aristoteles anzunehmen, wenn er ausführt, die Wissenschaften, die weder dem Nutzen noch dem Genusse dienten, seien erst da gefunden worden, wo man Mufse hatte, und als Beispiel dafür die Ausbildung der Mathematik durch die ägyptischen Priester anführt (Metaph. I. 1). Mag es jedoch mit diesen rein theoretischen Leistungen der Ägypter in der Geometrie sich verhalten, wie es wolle, jedenfalls darf Thales als der Einführer der reinen Geometrie in die europäische Wissenschaft angesehen werden. Und zwar ist er auf diesem Gebiete der Stammvater der Wissenschaft nicht nur im Sinne der Problemstellung und des Versuchs, sondern auch in dem des grundlegenden und bleibenden Resultats, von dem aus die Geometrie „den sicheren Weg der Wissenschaft gehen“ konnte.

Auch in der Astronomie und Kosmologie erscheint Thales in der Überlieferung als der grofse Anfänger. Hierauf deutet schon die Geschichte von der Zisterne hin, und wenn an der Geschichte von der von ihm selbst verfafsten Inschrift auf einem ihm gewidmeten Standbilde etwas wäre,

so müfste er selbst gerade seine astronomischen Leistungen vor allem hochgehalten haben. Die Inschrift lautet:

Diesen Thales preist Miletos' jonischer Boden
Als den Ersten im Werk der sterneskundigen Weisheit. (D. L. I. 34.)

Diese ausschliefsliche Betonung gerade der astronomischen Leistungen erklärt sich dadurch, dafs diese gerade der allgemeinen Schätzung am zugänglichsten waren, weil sie einesteils der Schiffahrt, anderenteils einer übereinstimmenden Regelung der Zeitmessung zu gute kamen. Jedenfalls preist ihn ein erhaltener Vers des sonst so schmähsüchtigen und alle Philosophen herunterreifsenden Skeptikers Timon von Phlius aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert nicht nur als den „Weisen unter den sieben Weisen", sondern auch insbesondere als den Sternkundigen.

Unter seinen astronomischen Leistungen nun steht als besonders sensationell obenan die berühmte Voraussagung einer Sonnenfinsternis. Nach Herodot (I, 74) wurde es während einer Schlacht zwischen den Medern und Lydern plötzlich mitten am Tage Nacht. Die Schlacht wurde abgebrochen, und das aufserordentliche Ereignis trug mit zu dem bald darauf erfolgten Friedensschlusse bei. Herodot fügt hinzu, dafs diese totale Sonnenfinsternis von Thales unter ausdrücklicher Bezeichnung des Jahres, in dem sie stattfinden werde, vorausgesagt worden sei. Über diese staunenswerte Angabe ist viel geforscht worden. In welchem Jahre fand diese Finsternis statt? Wenn dies ermittelt werden kann, so ist ein unschätzbarer Stützpunkt für die chronologische Anordnung der Ereignisse gewonnen für Zeiten, die noch jeder einheitlich geordneten Zeitrechnung entbehrten. Ferner: Wie war Thales im stande, eine Sonnenfinsternis vorauszusagen in Zeiten, wo es noch an den elementarsten Einsichten in den Zusammenhang dieser himmlischen Vorgänge fehlte? Auf die erste dieser beiden Fragen ist man übereinstimmend zu der Annahme gekommen, dafs es sich um die totale Finsternis des 28. März 585 v. Chr. handelt. Die zweite Frage anlangend mufs zunächst betont werden, dafs der alte Berichterstatter keineswegs eine genaue Vorausberechnung auf Tag, Stunde, Minute und Sekunde behauptet,

wie sie die heutige Astronomie liefert, und wie wir sie in jedem Kalender im voraus verzeichnet finden. Herodot behauptet nur, das Jahr der Verfinsterung sei von Thales vorausgesagt worden. Eine Voraussagung innerhalb dieser Grenzen durch Thales aber wird für möglich gehalten, wenn Thales im Besitze der langjährigen Aufzeichnungen der Babylonier über Sonnen- und Mondfinsternisse war, aus denen sich eine gewisse Periodizität dieser Ereignisse und somit die Möglichkeit einer Voraussagung wenigstens in den Zeitgrenzen eines Jahreslaufes ergab.

Ist diese Erklärung richtig, so haben wir hier einen neuen Beweisgrund für seinen Zusammenhang mit der ägyptischen Priesterweisheit, durch deren Vermittlung allein ihm die Tafeln der Babylonier zugänglich werden konnten.

Dafs nun das Eintreffen dieser Voraussagung trotz der nach unseren Begriffen ihr noch anhaftenden grofsen Unvollkommenheit auf seine Zeitgenossen den Eindruck einer staunenswerten, fast übernatürlichen Weisheit machen mufste, ist von vornherein anzunehmen. Wir besitzen aber auch noch eine Nachricht, die die Tatsächlichkeit dieses Eindrucks zu bezeugen scheint. Der von Aristoteles gebildete gelehrte Staatsmann Demetrius Phalereus hatte eine Schrift über die Archontenfolgen Athens verfafst, nach denen die Athener ebenso die Jahre bestimmten wie die Römer nach ihren Konsuln. Darin kam (nach D. L. I. 22) die Notiz vor, Thales sei zuerst als Weiser bezeichnet worden zur Zeit des athenischen Archonten Damasios, zu dessen Zeit auch die Sieben überhaupt den Namen der Weisen bekommen hätten. Das Archontat des Damasios aber fällt eben ins Jahr 585. Dies ist, da nach der wahrscheinlichsten Annahme Thales um 625 geboren war, zugleich das Jahr, in das nach der herkömmlichen Annahme seine Lebenshöhe (seine „Blüte“, akmé) fällt, sein vierzigstes Lebensjahr. In der Tat ein merkwürdiges Zusammentreffen! Besonders seltsam berührt die Angabe von der gleichzeitigen Ernennung der übrigen Weisen, gerade als ob die Kreierung dieses Titels für Thales zugleich den Anstofs zur Verleihung desselben an eine Anzahl anderer berechtigter Anwärter gegeben hätte. Mut-

maſslich hatte Demetrius Phalereus sich über diesen Sachverhalt genauer verbreitet und namentlich angegeben, wo und von wem diese Ernennungen vorgenommen sein sollten. Freilich wissen wir schon aus dem Zeugnis des Diogenes Laertius, dem wir diese Nachricht verdanken, wie es mit der Siebenzahl der Weisen stand, und daſs es eine erheblich gröſsere Zahl von Anwärtern gab, sowie daſs die Siebenzahl zum Teil in verschiedener Weise ausgefüllt wurde. Jedenfalls bleibt als sehr wahrscheinlich bestehen, daſs dieser Erfolg seines astronomischen Wissens im Jahre 585 das Ansehen des Thales wie mit einem Ruck zu unbegrenzter Höhe emporgehoben hat.

Von seinen sonstigen astronomischen Leistungen wird berichtet, daſs er die einzelnen Sterne des kleinen Bären bestimmt habe. Ist dies richtig, so wurde dadurch wohl auch der Polarstern bestimmt und so eine genauere Orientierung zur See ermöglicht. Ferner die feste Normierung des Monats auf 30 Tage (wodurch freilich das Zusammenfallen mit dem Mondlaufe preisgegeben wurde), die Festsetzung der Jahresdauer auf 365 Tage, die genauere Fixierung der gröſseren Abschnitte des Jahres und damit auch der Jahreszeiten durch Bestimmung der Sonnenwenden und der Tag- und Nachtgleichen.

Als Zeuge für diese seine astronomischen Leistungen wird nicht nur Eudemus, der Schüler und Mitarbeiter des Aristoteles, der auſser seiner Geschichte der Geometrie auch eine solche der Astronomie verfaſst hatte, angeführt, als Bewunderer seiner astronomischen Erfolge nennt Diogenes Laertius (I. 23) auch die viel älteren Denker Heraklit und Demokrit, sowie den noch älteren philosophischen Rhapsoden Xenophanes, der, geboren um 570, noch Zeitgenosse des Thales war.

Weitere Nachrichten über kosmologische Lehren des Thales, wie die Annahme, daſs der Mond sein Licht von der Sonne empfange, daſs die Sonne 720 Mal so groſs sei wie der Mond, tragen zu sehr den Stempel der Erdichtung an der Stirn oder widersprechen, wie die angeblich schon von ihm gelehrte Kugelgestalt der Erde, zu offenkundig dem

sonst bekannten Entwicklungsgange des kosmologischen Wissens, als dafs es sich lohnte, sich länger bei ihnen aufzuhalten. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, dafs hier die Lehren eines Naturforschers des 5. Jahrhunderts, Hippon, auf Thales übertragen worden sind. Dieser Hippon gab sich, wie nachher zu zeigen, für einen Anhänger des Thales und verfolgte anscheinend das Interesse, den ganzen Bestand seiner Naturlehre auf Thales zurückzuführen und durch den gefeierten Namen desselben zu Ansehen zu bringen. Erleichtert wurde diese Fälschung dadurch, dafs Thales selbst nichts geschrieben hatte und also über die Einzelheiten seiner Lehre eine gesicherte Überlieferung nicht bestand. Es ist daher auch nicht auszumachen, wie er sich Gestalt und Einrichtung des Weltgebäudes im ganzen und einzelnen vorgestellt hat. Nur eine einzige einigermafsen gesicherte Nachricht in Bezug auf diesen Punkt ist auf uns gekommen. Aristoteles berichtet (294, 28), Thales erkläre, wie man sage, das Beharren der Erde in ihrer Mittellage in der Welt dadurch, dafs sie als flache Scheibe wie ein Holz auf dem Wasser schwimme. (So auch Theophrast D. 475; Seneca Nat. Quaest. III. 14.) Dazu stimmt die spätere Angabe (D. 379 f., 380), er habe die Erdbeben durch Bewegungen des Wassers erklärt. Wollen wir versuchen, uns von diesem einzigen einigermafsen festen Punkte aus ein Bild seiner Weltvorstellung zu entwerfen, so könnte man auf die Vermutung kommen, er habe als Umgrenzung der Welt eine feste Kugelhülle angenommen. Denn um nicht im Raume zu zerfliefsen und die auf ihr schwimmende Erde tragen zu können, mufste dem unter der Erde befindlichen Wasser doch ein Widerhalt an einer festen Umhüllung beigelegt werden, in der es wie in einem Gefäfs eingeschlossen wäre. Wahrscheinlicher jedoch ist nach dem ganzen weiteren Entwicklungsgange, dafs er sich bei dem Gedanken des Ruhens der Erde auf dem Wasser beruhigt hat, ohne sich weiter über einen etwaigen Haltpunkt des Wassers den Kopf zu zerbrechen. Auch die alten Zeugen bleiben bei dem Getragenwerden durch das Wasser stehen (D. 475, 555, 653). Dagegen läfst sich in keiner Weise sagen, wie er sich z. B.

die Himmelskörper dachte, wie er ihre tägliche Rückkehr zum Ausgangspunkte ihrer Bahn erklärte, u. dgl.

Soweit wir mit einiger Gewifsheit urteilen können, bestehen seine astronomischen Verdienste vornehmlich in der Überführung des ägyptischen Wissens zu den Griechen und in der ausdauernden, das Überkommene nachprüfenden, bestätigenden und vielleicht auch ergänzenden und erweiternden Beobachtung.

Das dritte Gebiet seiner Forschung, dasjenige, das ihm, wie wir gesehen haben, den Ehrenplatz an der Spitze der Philosophie verschafft hat, ist seine Beschäftigung mit dem Probleme des Prinzips alles Seienden. An dieser Stelle mufs konstatiert werden, dafs dieselbe Aussage des Aristoteles (Metaphys. I. 3), die ihm diese im strengen Sinne nicht zutreffende Plazierung verschafft hat, zugleich eine noch heute nachwirkende ungenaue Angabe über seine Lösung dieses Problems bietet. Aristoteles berichtet an dieser Stelle, Thales habe für das Prinzip alles Seienden das Wasser erklärt. Er selbst aber zieht im Verfolge dieser Stelle diese Angabe wieder in Zweifel, indem er erklärt: „Man sagt, dafs Thales in dieser Weise die erste Ursache bestimmt habe.“ Ja noch mehr! Aristoteles selbst deutet an anderen Stellen das Richtige oder doch bei weitem Wahrscheinlichere an. Er führt als Ausspruch des Thales an, alles sei voll Götter, womit er wohl habe sagen wollen, dafs die Seele dem All beigemischt sei. Er führt als Lehre des Thales an, dafs die Anziehungskraft des Magnets auf einer diesem innewohnenden Seele beruhe (411, 7; 405, 19). Diese Zeugnisse des Aristoteles werden durch die Angaben anderer bestätigt und ergänzt. Auch die Anziehungskraft des geriebenen Bernsteins habe er in derselben Weise erklärt wie die des Magnets (D. L. I. 24, unter Berufung auf Aristoteles und „Hippias“), und auch den Pflanzen habe er eine Seele zugeschrieben, vermöge deren manche Pflanzen willkürliche Bewegungen, z. B. Zurückweichen ihrer Teile bei Berührung, ausführten (D. 438). Auch Theophrast legte ihm als Prinzip des Seienden das mit Eigen-

bewegung, also mit einer seelischen Eigenschaft ausgestattete Wasser bei (D. 475).

Offenbar ist die Meinung des Thales, nicht das Wasser an sich, sondern das seelisch belebte, lebendige Wasser sei das Grundelement des Seienden. Erst beide Zeugnisse zusammen ergeben das Richtige. Wir haben hier noch die uralte Vorstellung, dafs jede Bewegung, jedes Wirken nach Analogie des unserer Erfahrung Zunächstliegenden nur von einem seelischen Prinzip ausgehen könne. Thales ist nicht, wozu ihn jener erstgenannte Bericht des Aristoteles stempeln würde, reiner Materialist im buchstäblichen Sinne, der alles Naturgeschehen aus dem unorganischen Stoffe ausschliefslich der an diesem haftenden Kräfte ableitet, er ist Hylozoist, d. h. Vertreter der Lehre, dafs allem Stoffe ein Lebensprinzip beiwohnt, und dafs alle Bewegung und Veränderung von diesem bewirkt wird. Noch genauer: er ist Hylopsychist, d. h. dies alles durchwaltende Lebensprinzip ist ihm nicht etwa nur die später so vielfach diskutierte „Lebenskraft", es ist von eigentlich seelischer Natur. Nur darf das Seelische in seinem Sinne noch nicht als ein vom Stoffe Gesondertes und vollends nicht als ein Zweckwirkendes gedacht werden. Es ist ihm, wie schon die angeführten Beispiele zeigen, und wie Aristoteles noch überdies ausdrücklich bezeugt, nur ein Prinzip der mechanischen Bewegung. Der Hylopsychismus nimmt überhaupt nicht zwei Prinzipien, den toten Stoff und die bewegende Seele, an; er sondert nicht; das eine Existierende ist zugleich Stoff und lebendig. Es ist daher richtiger, in seinem Sinne von lebendigem Stoffe (bei Thales von lebendigem Wasser) als von beseeltem Stoffe zu reden. Im Grunde ist der Hylopsychismus eine viel rohere, primitivere und elementarere Lehre als der Materialismus, er ersetzt die von diesem zur Erklärung des gesamten Naturgeschehens für ausreichend erachteten physischen Kräfte durch die rohe Vorstellung eines universellen seelischen Bewegungsprinzips. Zeuge für diese Auffassung der Lehre des Thales ist auch Theophrast, der ihn (D. 475) zu denen rechnet, die ein bewegtes Prinzip des Seienden angenommen hätten.

Wie kam denn aber wohl Aristoteles an jener so in die Augen fallenden Stelle, im Zusammenhange einer Übersicht über die älteren Lehren vom Grundwesen des Seienden, dazu, Thales die kahle Lehre vom Wasser als Prinzip zuzuschreiben, die wegen der mangelnden Unterscheidung der Kraft vom Stoffe eigentlich noch nicht einmal als Materialismus bezeichnet werden könnte? Dafür lassen sich mit grofser Wahrscheinlichkeit zwei Gründe aufweisen.

Erstens ist er an dieser Stelle von der Tendenz beherrscht, die geschichtliche Entwicklung in etwas gewaltsamer Weise einer Konstruktion zu unterwerfen. Er meint, man müsse zuerst darauf verfallen sein, von den verschiedenen Ursachen, durch deren Zusammenwirken nach seiner eigenen Theorie alles Geschehen stattfindet, den Stoff allein zur Erklärung zu verwenden, und erst im weiteren Verlaufe der Entwicklung sei man stufenweise zur Erkenntnis der übrigen im Naturgeschehen mitwirkenden Ursachen, z. B. der bewegenden Ursache, der Zweckursache, gelangt.

Zweitens aber fand er höchstwahrscheinlich die irrige Umdeutung des Thales in einen abstrakten Stoffphilosophen schon vor in der Darstellung des bereits genannten Naturphilosophen der perikleischen Zeit, des Hippon. Dieser Hippon vertrat ein Jahrhundert nach Thales' Tode selbst diese reine Stofflehre. Er erklärte im strengsten Sinne das Wasser für das Prinzip aller Dinge; sogar die Seele, die er mit dem Gehirn identifizierte, war ihm Wasser. Dieser Mann hat, wie schon bemerkt, offenbar die Tendenz verfolgt, die gewichtige Autorität des Thales für sich in Anspruch zu nehmen und die Lehre desselben bis zur völligen Identität an die seinige heranzurücken.

Besonders bemerkenswert sind in diesem Zusammenhange die Beweisgründe für die Wasserhypothese, die Aristoteles dem Thales in den Mund legt. Die Nahrung alles Organischen sei feucht; der tierische Same sei feucht; selbst das Feurige (die Gestirne) entstehe aus dem Feuchten und lebe durch dasselbe Dieses letzte Argument beruht auf der auch sonst von den alten Naturphilosophen übernommenen Volksvorstellung, dafs beim sogenannten Wasserziehen der

Sonne eine Ernährung des Sonnenfeuers durch emporgezogenes Wasser, also eine Umsetzung des letzteren in Feuer stattfinde. Diese Vorstellung wird hier also als vermeintlicher Erfahrungsbeweis für die Ableitung auch des Feurigen aus dem Wasser verwertet. Dieselben Gründe, noch erweitert durch den Hinweis auf das Absterben der Pflanzen beim Mangel der Feuchtigkeit, finden sich noch bei mehreren anderen Berichterstattern als angeblich von Thales stammend angeführt (D. 475, 276).

Hier ist nun zunächst bemerkenswert, dafs Aristoteles überhaupt eine Stützung seiner Hypothese durch Gründe bei Thales voraussetzt. Dadurch erkennt er ihm den Charakter eines wissenschaftlich verfahrenden Naturforschers zu. Ferner aber, dafs er die Aufführung dieser Gründe als von Thales herstammend mit einem „vielleicht" einführt. Er kannte natürlich die etwa wirklich von Thales angeführten Gründe nicht, da ja dieser seine Lehre nicht schriftlich fixiert hatte. Dafs er aber selbst diese Gründe im Sinne des Thales ersonnen haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Dagegen finden sich Spuren, dafs Hippon sich gerade dieser Argumente bedient hat (Aristot. 405b, 3). Also hat dieser, indem er seine Lehre für die des Thales ausgab, auch den Schein erweckt, als ob seine Beweisgründe die des Thales seien. Auch bei Theophrast (D. 475) werden diese Beweisgründe als die des Thales aufgeführt. Auf seine wirkliche Lehre wird Thales wohl durch ganz andere Erwägungen gekommen sein. Das unermüdliche Wallen und Wogen des Meeres selbst bei Windstille, sein Steigen und Sinken in Ebbe und Flut, für das ihm die uns geläufige Erklärung noch fehlte, mufste ihm den Eindruck eines lebendigen Wesens machen. Aus dieser Lebendigkeit erklärten sich dann ferner die vor Augen liegenden Wirkungen des Wassers. Seine stille Bautätigkeit am festen Lande, die ihm nicht nur am Delta Ägyptens, sondern auch in seiner engeren Heimat vor Augen lag, mufste der primitiven Beobachtung als ein Übergang des Wassers ins Feste erscheinen. Der Übergang des Wassers in Nebel und Gewölk wurde als ein Übergang in Luft gedeutet. Das Wasserziehen der Sonne als Beweis

für den Übergang in Feuer könnte schon auf ihn zurückgehen. Und so kam er schliefslich dazu, jede Bewegung, jedes Werden und jede Veränderung in der unorganischen wie in der organischen Welt auf die bewegende Kraft der Wasserseele zurückzuführen. Der Satz: Alles ist voll Götter, d. h. voll seelischer Potenzen, wurde in Verbindung mit der Wasserhypothese das oberste Prinzip seiner Erklärung des Naturgeschehens.

Einige Proben der Art und Weise, wie er von diesem Prinzip aus die Vorgänge der Natur erklärte (Magnet, Bernstein), haben wir schon kennen gelernt. Es ist nun ferner mit grofser Wahrscheinlichkeit zu vermuten, dafs er von seiner Grundannahme aus eine Lehre von der Weltentstehung und Welteinrichtung abgeleitet hat. Leider aber wissen wir von seiner Kosmogonie gar nichts, und von seiner Kosmologie kennen wir eben nur den einzigen Zug der auf dem Wasser schwimmenden Erdscheibe, der aber nur geeignet ist, eine Reihe weiterer vergeblicher Fragen hervorzutreiben. Wie dachte er sich das Wasser in der Welt verteilt? Hat er darüber nachgedacht, wie es kommt, dafs das Wasser nicht im Raume zerfliefst? Wie stellte er sich die Himmelskörper vor? Wie ihre Rückkehr zum Ausgangspunkte ihrer Bahn? Hat er versucht, die übrigen Weltstoffe, den gesamten Weltbau, die organischen Wesen und schliefslich die menschliche Vernunfttätigkeit aus dem lebendigen Wasser abzuleiten, oder hat er sich hier mit der allgemeinen Behauptung begnügt? Nahm er aufser dem mehr bildlich als Gottheit bezeichneten allgemeinen Bewegungsprinzip noch wirkliche Götter an? Die Möglichkeit dazu ist ja nicht ausgeschlossen; so gut wie der Mensch und andere lebende Wesen konnten ja auch Götter aus dem lebendigen Wasser entstehen. Aber wir wissen von dem allem nichts. Doch finden wir in seinem Ausspruch, alles sei voll Götter, den er in Bezug auf die Lebendigkeit des Stoffes anwendet, den ersten Ansatz zu dem den folgenden Denkern so geläufigen Verfahren, das nach ihrer Ansicht besonders Mafsgebende in der Natur als das Göttliche zu bezeichnen.

Dafs er dagegen schon die Unsterblichkeit der Seele

gelehrt habe (D. L. I. 24), ist wohl nur eine Konsequenzmacherei späterer Anhänger dieses Glaubens, die, um den erlauchten Namen für sich ins Feld führen zu können, seine Aussprüche in diesem Sinne umdeuteten.

Fragen wir schliefslich nach dem wissenschaftlichen Wert der Grundannahme des Thales, so stellt sich dieselbe als eine überaus primitive Hypothese dar, die mit Überspringung aller Zwischenglieder gleich das Endziel zu erfliegen versucht. In Wirklichkeit ist ja dies Endziel ein solches, das mit jedem neuen Versuche, sich ihm anzunähern, weiter zurückweicht. Auch die heutige Wissenschaft hat es noch nicht erreicht. Das Bewundernswerte liegt hier nicht in dem Lösungsversuche, sondern in der Problemstellung, durch die der gesamten Naturforschung im weitesten Sinne ihr letztes Endziel gesteckt wird. Das Programm der gesamten Naturforschung wird entworfen, und zwar entworfen als Programm einer monistischen Entwicklungslehre, die alles Seiende als Umgestaltung eines einheitlichen Urprinzips begreifen lehrt.

Wenn wir so bei Thales auch vieles nur durch den Nebel der Zeitferne und einer legendarischen Überlieferung, ja der absichtlichen oder mifsverständlichen Verfälschung, getrübt und verzerrt erblicken, so fällt doch auch für unseren Standpunkt noch Licht genug auf diese Gestalt, um sie mit Sicherheit als die eines Geisteshelden ersten Ranges erkennen zu können, dessen Wirken aus der Kette der Kulturentwicklung nicht weggedacht werden kann, ohne diese Kette völlig zu zerreifsen, als eines Ebenbürtigen der Aristoteles, Galilei, Kepler, Newton, Humboldt. In besonderem Mafse erhöht aber wird der Glanz dieser Stellung dadurch, dafs er der eigentliche Anfänger ist, der den ganzen Prozefs der Wissenschaft in Bewegung gesetzt hat, auf dessen Schultern alle stehen: der Stammvater der europäischen Wissenschaft.

2. Anaximander.

Der jüngere Genosse des Thales ist Anaximander von Milet. Über seine Lebenszeit ist aus Apollodor, dem

um 140 vor Chr. lebenden Ordner der griechischen Zeitrechnung, die Angabe erhalten, er sei im Jahre 547 64 Jahre alt gewesen und bald darauf gestorben (D. L. II. 2). Er war also 611 vor Chr. geboren. Wenn freilich demselben Autor die Angabe zugeschrieben wird, der Höhepunkt seines Lebens, seine „besten Jahre“ seien in die Zeit des Polykrates von Samos gefallen, so scheint da die Regierungszeit dieses Tyrannen, die schwerlich vor 530 fiel, zu früh angesetzt zu sein.

Es läfst sich aber aus ersterer Angabe, wenigstens vermutungsweise, noch mehr entnehmen. Warum wählte Apollodor gerade diese auffallende Bezeichnung seiner Lebenszeit? Anaximander ist der erste unter den griechischen Naturforschern, der ein Buch geschrieben hat, vielleicht der erste griechische Prosaiker überhaupt. Nun wird an derselben Stelle, der wir die obige Notiz verdanken, berichtet, Apollodor habe dies Buch noch vor Augen gehabt. Wie, wenn darin das 64. Lebensjahr des Autors als Abfassungszeit angegeben war und zugleich durch Anspielungen auf Zeitereignisse die Möglichkeit gegeben wurde, das 64. Lebensjahr gerade ins Jahr 547 zu verlegen? Ist diese Vermutung richtig, so haben wir aus dieser dürren Notiz zugleich die Abfassungszeit der Schrift Anaximanders gewonnen. Es ist auch sehr wahrscheinlich, dafs der gewaltige, hier zum ersten Male im Hirne eines Griechen auftauchende Gedanke, ein wissenschaftliches Buch zu schreiben, ihm erst in vorgerückten Lebensjahren gekommen ist. Sonst ist über seine persönlichen Verhältnisse nichts bekannt, aufser etwa, dafs ihm eine alte Nachricht (D. L. VIII. 70) eine besondere Würde und Feierlichkeit des Auftretens zuzuschreiben scheint.

Auch Anaximander ist ein vielseitiger Forscher. Er soll die erste Erdkarte entworfen haben. Wie diese ausgesehen haben mag, davon können wir uns nach den noch viel später herrschenden Vorstellungen über die Erdoberfläche wenigstens im allgemeinen ein Bild machen. Die Erde ist nach diesen Vorstellungen eine kreisförmige Fläche, deren Mitte das Mittelländische Meer einnahm. Er soll ferner eine Himmelskugel konstruiert haben, d. h. eine

plastische Darstellung des Weltganzen. Wie er sich dieses dachte, wird sich aus seiner Weltentstehungslehre ergeben. Er ist also Geograph und Kosmograph. Er soll endlich den „Gnomon“ erfunden und Sonnenuhren angefertigt haben. Die Sonnenuhr ist nichts Neues. Wir finden sie im Reiche Juda schon zur Zeit des Propheten Jesaja, dem das unerhörte Wunder zugeschrieben wird, dafs er den Schatten an der Sonnenuhr des Königs Ahas um 10 Linien habe rückwärts gehen lassen (Jesaj. 38, 7 f.). Nach Herodot (II, 109) ist die Sonnenuhr von den Babyloniern zu den Griechen gekommen. Wir haben uns diese alten Sonnenuhren wohl als senkrecht stehende Pfeiler vorzustellen, umgeben von einem Kreise, in den die Tageszeiten eingezeichnet waren. Der von Anaximander erfundene Gnomon aber soll die Sonnenwenden und die Tag- und Nachtgleichen bezeichnet haben. Er müfste danach eine vervollkommnete Sonnenuhr gewesen sein, auf der zugleich durch eine Skala der Schattenlängen am Mittag die hauptsächlichsten Wandlungen des Standes der Sonne in ihrem Jahreslaufe bezeichnet waren, so dafs sie zugleich als Kalender dienen konnte.

Seine Hauptleistung aber ist seine Theorie der Weltentstehung. Was wir für Thales nicht wissen, das ergeben für Anaximander die Nachrichten aufs deutlichste, dafs er nämlich an die Aufstellung eines Stoffprinzips der Welt die Ableitung des Weltbaues aus diesem Prinzip, also eine Weltentstehungslehre anschlofs.

Die vorhandenen Nachrichten über diese wissenschaftliche Tat des Anaximander sind dürftig und lückenhaft, zum Teil auch durch späteres Mifsverständnis entstellt. Einiges verdanken wir hier den Schriften des Aristoteles; das meiste geht auf Theophrast, den gelehrten Schüler desselben, zurück, ist aber teilweise nur in einer durch irrige Annahmen Späterer entstellten Fassung überliefert. Doch ist es möglich, aus diesem Chaos von Nachrichten wenigstens die wesentlichen Grundzüge dieser wunderbaren Konzeption mit ziemlicher Sicherheit zu rekonstruieren.

Für die Würdigung seiner Gesamtleistung auf diesem Gebiete ist zunächst die nicht zu bezweifelnde Tatsache von

Bedeutung, dafs er zuerst seine Lehre schriftlich fixiert hat. Seine Schrift wird aufgeführt unter dem Titel „Über die Natur“. Damit ist zum ersten Male ein fester Anfangspunkt für eine fortschreitende wissenschaftliche Arbeit geschaffen worden.

Weiter wird ihm das Verdienst beigelegt, den Grundbegriff dieser ganzen Forschung, den Begriff des Prinzips alles Seienden, zuerst terminologisch festgelegt zu haben, indem er das Wort „arché“ (eigentlich Anfang) dafür verwandte (D. 476, 559). Unser „Prinzip“ ist nur die Latinisierung dieses ersten Terminus der europäischen Wissenschaft.

Sodann aber tut er in der Bestimmung dieses Prinzips einen mächtigen Schritt über Thales hinaus. Es ist ihm zunächst ein Unendliches der Masse und ein Ewiges der Dauer nach, ein Unendliches in Raum und Zeit. Es ist ihm aber ferner auch der Qualität nach, wenngleich immer noch lebendiger Stoff, doch nicht mehr einer der sinnenfälligen, in der Erfahrung vorkommenden Stoffe, sondern ein jenseits aller Erfahrung liegender unbestimmter Stoff.

„Damit das Werden in keiner Weise ins Stocken gerate“ (D. 277), mufs zunächst die Masse des in die Welt einströmenden Weltstoffs unendlich sein. Der Gedanke eines Kreislaufs des Werdens, einer Rückbildung des Gewordenen in den Urstoff, der Gedanke, dafs für eine endliche Welt nur ein endliches Stoffquantum erforderlich ist, scheint diesem alten Denker noch völlig ferngelegen zu haben (Arist. 208, 8). Mit dieser Unendlichkeit der Masse, der Unendlichkeit des Wirklichen hat Anaximander einen grundfalschen Begriff in die Wissenschaft eingeführt. Er selbst hat freilich wohl den Gedanken der Unendlichkeit noch nicht in seiner vollen Bedeutung erfafst; das Unendliche ist ihm wohl nur das die sinnliche Wahrnehmbarkeit Übersteigende, das Unendliche des populären Sprachgebrauchs. Ebenso aber wie eine räumliche hat er dem Urstoffe auch eine zeitliche Unendlichkeit beigelegt. Er ist „unsterblich und unvergänglich“ (Aristot. 203b, 13), „nicht alternd“, d. h. zeitlich ohne Anfang und Ende.

Der Weltstoff ist aber ferner auch der Beschaffenheit

nach unbestimmt; er ist nicht nur ein Infinitum, sondern auch ein Indefinitum. Das Unendliche (ápeiron) ist, wie wir erkennen werden, gleich dem Wasser des Thales lebendiger Stoff, aber es ist keiner der uns vor Augen liegenden Stoffe, es ist ein im Entwicklungsprozesse jenseits der bekannten Stoffe, allen diesen voranliegender Stoff. Aristoteles hat durch die Art, wie er über diesen Punkt berichtet (187, 22; vgl. D. 476), schon bei den meisten alten Berichterstattern das Mifsverständnis veranlafst, als ob Anaximander, wie später Empedokles und Anaxagoras, unter dieser ursprünglichen Daseinsform nur eine mechanische Mischung, ein Gemenge, der elementaren Stoffe verstehe. Aber Aristoteles ist an diesem Mifsverständnis nur insofern schuld, als er den Ausdruck „ékkrisis“ (Ausscheidung) sowohl für den Prozefs der mechanischen Entmischung (bei Empedokles und Anaxagoras) als auch für den der qualitativen Weitergestaltung aus dem Unbestimmten ins Bestimmte (bei Anaximander) verwendet. Dagegen zeigt sich deutlich, dafs er die Bezeichnung „Gemisch“ nur für die Fassung des Urzustandes des Stoffes bei Empedokles und Anaxagoras gebraucht (187, 23 f.). Auch die von Theophrast herrührende Anordnung dieser ältesten Lehren über den Urstoff (D. 475 f.) zeigt deutlich, dafs er ihn der Qualität nach unbestimmt gefafst hat.

In diesem Urstoff nun waltet die „ewige Bewegung“ (D. 559, 133), das Prinzip der Lebendigkeit, der Trieb zur Entwicklung als Differenzierung. Aus diesem Triebe entspringt der erste Schritt der Weltbildung. Das Unbestimmte spaltet sich in das Kalte und das Warme oder Feurige. Hier ist der Punkt, wo auch Anaximander noch der mythologischen Vorstellung des Hylozoismus, der Ableitung des Werdens aus der dem Urstoffe beiwohnenden lebendigen Triebkraft, seinen Tribut bringt. Und zwar nimmt das „Kalte“ den inneren Raum der werdenden Welt ein, während das „Warme“ als eine noch einheitliche, noch nicht zerteilte Masse die äufsere Umhüllung bildet, „wie die Rinde einen Baum umgibt“ (D. 579).

Die zweite Stufe des Weltwerdens besteht sodann darin, dafs das Kalte dreifach differenzirt wird. Aus ihm entspringt

einesteils das Feste, die Erde, anderenteils die Luft, und der verbleibende Rückstand ist das Wasser. Hier haben wir schon die vier Elemente des Empedokles, aber noch nicht als ursprüngliche, unreduzierbare Urstoffe, sondern als gewordene, sekundäre Gebilde. Das „Kalte" war nicht eine mechanische Mischung dieser drei Stoffe; es hat sich durch qualitative Veränderung in sie verwandelt, es ist teilweise zu Luft, teilweise zu Festem umgestaltet worden.

Hat nun Anaximander auch diese doppelte Umgestaltung aus der hylozoistischen Triebkraft abgeleitet? Augenscheinlich nicht. Wir hören in den Berichten, dafs der Prozefs der Bildung des Festen und der Luft aus dem Flüssigen, das ja dem ursprünglichen Kalten gleichgesetzt wird, durch Austrocknung und Verdunstung auch in der bestehenden Welt seinen Fortgang nimmt und seinen Fortgang nehmen wird, bis das Flüssige ganz aufgezehrt sein wird. Austrocknung und Verdunstung sind aber empirische Vorgänge, veranlafst durch die Wärme. Am „Warmen" aber hatte er ja auch für den ursprünglichen Weltbildungsprozefs bereits durch die erste Differenzierung das verursachende Prinzip für diese Wirkungen gewonnen. Er konnte also schon auf dieser zweiten Stufe der Weltbildung die „ewige Bewegung", die hylozoistische Triebkraft, verabschieden. Er bedurfte ihrer nicht mehr. Diese Vorgänge der Weltbildung verlaufen bereits als natürliches Geschehen am Faden der Naturgesetze, wenngleich dieser letztere Begriff für Anaximander nur erst in aufdämmernder Unbestimmtheit vorhanden war.

Das aber mufs hier bestimmt festgehalten werden, dafs unter Verdunstung von unserem alten Denker nicht etwa blofs die Umsetzung des Flüssigen in den gasförmigen Zustand, sondern die Umwandlung in wirkliche Luft und unter Austrocknung nicht etwa blofs die Niederschlagung der im Flüssigen vorhandenen festen Stoffe, sondern die Umwandlung des Flüssigen selbst in Festes verstanden wird.

Näher entsteht durch diese doppelte Umwandlung des „Kalten" eine regelmäfsige Urgestalt der werdenden Welt. Das Feste lagert sich in der Mitte als Erde, der er die Gestalt eines aufrechtstehenden Säulenstumpfes beilegt. Sie

wird nicht von irgend etwas anderem getragen, sondern verharrt in der Mitte wegen des gleichen Abstandes nach allen Seiten (D. 559). Da kein Grund vorhanden ist, eine Fallrichtung vor der anderen zu bevorzugen, so fällt sie überhaupt nicht, sondern verharrt in der Schwebe (Arist. 295 b, 11). Die Höhe dieses Säulenstumpfes beträgt ein Drittel des Durchmessers (D. 539); die obere Fläche ist der Schauplatz des künftigen Lebens. Wie Anaximander auf diese Form der Erde gekommen ist, wird nicht berichtet. Es liegt darin eine Vorstufe der Kugelgestalt, was sich auch darin ausspricht, dafs er sich über die Vorstellung, die Erde müsse auf etwas ruhen, kühn hinwegsetzt. Um diesen zunächst noch nicht völlig vom Flüssigen geschiedenen, noch schlammigen Kern legt sich das Wasser als ihn allseitig umfassende kugelförmige Hülle; um dieses in derselben Gestalt die Luft. Das Warme oder Feurige aber hat schon bei der ersten Differenzierung, ebenfalls als einheitliche Kugelhülle, den äufsersten Raum eingenommen.

Dies die zweite Stufe der Weltbildung. Aber die am Werke befindliche Kraft des Warmen ruht auch ferner nicht. Die nur erst halbwegs vom Wasser geschiedene, noch schlammige Erde wird durch fortschreitende Austrocknung fest. Die umgebende Wasserhülle verliert durch fortschreitende Austrocknung und Verdunstung, durch fortschreitende Abgabe ihres Stoffes an das Feste und die Luft ihren Zusammenhalt und schrumpft zu einem nur noch die tieferen Stellen der Erdoberfläche ausfüllenden Reste, Meer genannt, zusammen. Auch dieser Rest ist in beständigem Schwinden begriffen.

Vornehmlich aber erleidet die Lufthülle eine gewaltige Veränderung, die auch die verursachende Feuerhülle in Mitleidenschaft zieht und somit einer völligen Umgestaltung des Weltbaues, einer Weltrevolution gleichkommt. Die Lufthülle wird, wie es scheint, teils durch die ausdehnende Einwirkung der Feuerhülle, teils durch den Zuwachs infolge der Verdunstung des Wassers, in einen Zustand äufserster Spannung versetzt, der schliefslich zur Explosion führt. Eingeklemmt zwischen Wasser- und Feuerhülle, wie sie ist,

zersprengt sie schliefslich die Feuerhülle in ungeheure radförmige Streifen, die also nunmehr den ganzen Weltkreis umfangen. Diese feurigen Streifen werden aber ferner ihrem ganzen Umfange nach umhüllt von unsichtbaren, aber undurchsichtigen Teilen der ebenfalls zersprengten Lufthülle. Es entstehen auf diese Weise um die Weltmitte herum ungeheure, unsichtbare Räder mit hohlem, dem ganzen Umfange nach mit Feuer gefülltem Radkranz. Nur an je einem Punkte haben diese Radkränze eine Öffnung, aus der das eingeschlossene Feuer, wie die Luft aus einem Blasbalg, ungestüm hervorsprüht. Diese Öffnungen sind das, was wir Sonne, Mond und Sterne nennen. Auch der Mond hat also eigenes Licht oder vielmehr eigenes Feuer. Ebenso sämtliche Sterne. Der Begriff des Planeten ist für Anaximander noch nicht vorhanden. Den gröfsten Durchmesser und also auch den gröfsten Abstand von der Weltmitte hat das Sonnenrad. Danach kommt das Mondrad; die innersten und kleinsten dieser Räder sind die der Sterne. Den Durchmesser des Sonnenrades bestimmt er im Lichten auf 27, den des Mondrades auf 18 Durchmesser der Erdoberfläche. Die Öffnung des Sonnenrades, aus der das Feuer ausströmt, ist so grofs wie die Erdoberfläche (D. 351, 355, 559 f., 579).

In sehr origineller Weise scheint dieser ingeniöse Weltkonstrukteur die Veränderungen im Laufe der Himmelskörper erklärt zu haben. Ihren täglichen Auf- und Niedergang erklärte er natürlich durch den Umschwung der Räder um den Mittelpunkt der Welt. Auf welche Triebkraft er diesen Umschwung zurückführte, besagen unsere Berichte nicht. Vielleicht griff er hier wieder auf das ursprüngliche hylozoistische Erklärungsprinzip, die „ewige Bewegung“, zurück. Wenigstens berichtet Cicero (de N. D. I. 25), er habe die Welten (d. h. die Weltkörper) für Götter erklärt, was, wenn es richtig ist, darauf hinweist, dafs er ihnen Eigenleben und Eigenbewegung beilegte. Doch hat er vielleicht auch für diesen täglichen Umschwung eine naturwissenschaftliche Erklärung versucht (Z. 223, 3).

Dagegen scheint er die jährlichen Veränderungen im Sonnenlaufe, die wechselnde Dauer ihres Tageslaufes und

die wechselnde Höhe ihres Mittagsstandes wieder rein mechanisch erklärt zu haben. Durch die Wirkung der Sonnenwärme wird, wenn sie am stärksten ist, in erhöhtem Mafse Wasser in Luft verwandelt. Die Expansion der Luft nimmt zu, was sich in Luftströmungen äufsert. Durch diese wird dann das Sonnenrad in eine andere Lage zur Erdoberfläche gebracht. Es liegt mehr oder minder schräg und macht überhaupt im Jahreslauf eine oszillierende Bewegung durch. Es ist besonders zu beklagen, dafs über diesen Punkt die Nachrichten so überaus spärlich fliefsen. Aristoteles hat nur einige unbestimmte Hindeutungen auf diese Lehre, in denen nicht einmal der Name des Anaximander genannt ist (Meteor. II. 1 u. 2). Der Ausleger dieser aristotelischen Schrift, Alexander von Aphrodisias, bezeugt in unzweifelhafter Weise die Lehre, ohne aber ins einzelne zu gehen (D. 494). Wie es scheint, kam durch diese Theorie eine Art Selbstregulierung in den Lagen des Sonnenrades zu stande, indem die erhöhte Expansion der Luft zurücktreibend auf das Sonnenrad wirkte, die verminderte infolge der verminderten Wärmewirkung dann den Rückgang in die ursprüngliche Lage gestattete. Doch ist es nicht möglich, ein völlig deutliches Bild von dieser Theorie zu gewinnen. Nach Alexander hat er auch die Wandlungen des Mondlaufs auf diese Weise erklärt, doch ist es da noch viel schwieriger, sich das Genauere seiner Erklärung vorstellig zu machen.

Sehr einfach war seine Erklärung der Sonnen- und Mondfinsternisse, sowie der Phasen der Mondes. Diese Erscheinungen treten sämtlich dadurch ein, dafs sich die das Feuer auslassende Öffnung des betreffenden Rades ganz oder teilweise verstopft (D. 560).

In dieser an sich lächerlichen Theorie zeigt sich so recht die echt wissenschaftliche Grundrichtung und die unerschrockene Denkerkühnheit dieser primitiven Naturforschung. In dieser Theorie ist zunächst der Gegensatz gegen die mythologische Naturerklärung der Volksregion mit Händen zu greifen. Sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als den völligen Bruch des Forschers mit der Verpersönlichung der himmlischen Vorgänge, insbesondere mit

der Ausdeutung der Finsternisse als Anzeichen des Götterzorns. Sie gemahnt in dieser Beziehung an den Bericht über die Vorausverkündigung der Sonnenfinsternis. Entsprechend dieser rein naturwissenschaftlichen Grundrichtung seines Denkens hat er denn auch den Götternamen auf die Himmelskörper übertragen. Er bedurfte keiner übernatürlichen Persönlichkeiten (Cic. N. D. I. 25; D. 302).

Wir bemerken aber ferner auch, dafs ihm die gegebenen Tatsachen des Weltbaues zu Problemen werden, für die er eine naturwissenschaftliche Erklärung sucht. Dafür zwar, dafs er die Erde für einen Säulenstumpf erklärte, suchen wir vergeblich nach einer Begründung. Zu einem Problem, für das er eine Lösung suchte, wurde ihm aber ferner die im Raum freischwebende Erde. Zu einem Problem wurden ihm der Tageslauf der Sonne, ihre Rückkehr nach Osten am Morgen, ihr verschiedener Höhenstand in den verschiedenen Jahreszeiten und ihre Verfinsterungen. Und die für die Sonne gefundene Lösung durch das ungeheure, um die Erde schwingende Rad übertrug er dann auch auf die übrigen Himmelskörper. Es ist der erste, in seiner Art grofsartige Versuch, den Erscheinungen gerecht zu werden.

Dieser radikale, echt wissenschaftliche Bruch mit den mythologischen Volksvorstellungen liegt aber, wie leicht zu ersehen, nicht nur diesem einen Zuge der anaximandrischen Naturerklärung zu Grunde. Er ist durchweg bemüht, die Weltentstehung und das Naturgeschehen aus bekannten natürlichen Ursachen abzuleiten. In besonders hervorstechender Weise zeigt sich dieser wissenschaftliche Geist auch in seiner Erklärung der Entstehung der Lebewesen. Leider sind auch hier die Berichte wieder besonders dürftig und unzureichend. Wir hören, dafs er „die ersten Lebewesen im Feuchten sich erzeugen lasse“ (D. 430). Näher wird dieser Prozefs durch dasselbe Wort bezeichnet, das die Umwandlung des Feuchten in Luft unter dem Einflusse des Feurigen ausdrückt. Es ist eine generatio aequivoca, eine Belebung des Feuchten durch die Einwirkung der Wärme. Selbst der Mensch hat ursprünglich in fischartiger Gestalt existirt, ist also im Wasser entstanden (D. 560). Selbst der Gedanke der Um-

wandlung des Organismus durch Anpassung an veränderte Lebensbedingungen klingt schon an. Die Tiere sollen während ihres Aufenthalts im feuchten Elemente mit stacheligen Rinden umgeben gewesen sein, dann aber, beim Übergange auf das „Trocknere“, diese Rinden abgeworfen haben (D. 430). Diese Angabe versetzt offenbar den Vorgang, über den sie berichtet, in diejenige Phase der Weltbildung, als sich das Feuchte in das Feste verwandelte und dies letztere zunächst noch in einem schlammartigen Übergangszustande existierte. Auch für den Menschen wird die schon vorher erwähnte Umwandlung mit seltsamer Begründung näher ausgeführt. Der Mensch hätte sich, weil im Unterschiede von den anderen Geschöpfen einer langdauernden Pflege bedürftig (offenbar wird hier an das Kindesalter gedacht), nicht erhalten können, wenn er sofort in seiner endgültigen Gestalt aufgetreten wäre. Deshalb müsse angenommen werden, dafs er aus einem andersartigen Tiere sich entwickelt habe (D. 579). Eine abenteuerliche, auf Mifsverstand beruhende Ausmalung der Theorie Anaximanders ist es wohl nur, wenn mehrere Berichterstatter (Z. 228, 2) ihn lehren lassen, der Mensch sei ursprünglich in Fischleibern entstanden und erst, als er vollentwickelt sich selbst habe fortbringen können, aus diesem Gewahrsam herausgetreten. Es ist kaum möglich, aus diesen zerrissenen Bruchstücken mehr als die Grundzüge der Meinung des alten Denkers zu gewinnen.

Noch mufs versucht werden, für eine vielerörterte Stelle den richtigen Sinn zu finden, in der Simplicius, der aus Theophrast schöpfende gelehrte Kommentator des 6. nachchristlichen Jahrhunderts, eine wörtliche Anführung aus dem Buche Anaximanders, dieser ältesten Urkunde der Naturwissenschaft, erhalten hat. Die Stelle lautet: „Woraus die Dinge ihren Ursprung nehmen, in das müsse nach der Notwendigkeit auch ihr Untergang stattfinden. Denn Bufse und Vergeltung leisteten sie einander für das Unrecht nach der Ordnung der Zeit.“ Mit Recht fügt Simplicius hinzu, dafs der Autor sich hier einer dichterisch gefärbten Sprache bediene. Diese poetische Färbung liegt vornehmlich in den menschlichem Geschicke entlehnten Bildern von Schuld und

Strafe, die im zweiten — vielleicht allein wörtlich dem Buche Anaximanders entstammenden — Satze hervortreten.

Man hat aus diesen Sätzen, deren Zusammenhang man nicht mehr kannte, schon im Altertume allerlei als angebliche Lehre des Anaximander herausgesponnen. Zunächst sollte er eine unendliche Aufeinanderfolge von Weltentstehungen und Weltuntergängen gelehrt haben. Damit nicht zufrieden, legte man ihm dann in völlig freier Erfindung sogar ein gleichzeitiges Nebeneinanderbestehen mehrerer Welten bei, für deren räumliche Entfernung voneinander man sogar Detailbestimmungen anzuführen wufste (D. 327, 329).

Schwerlich hat der alte Denker schon so weit über die bestehende Welt hinausgeblickt. Jedenfalls bieten die Worte der Stelle, ruhig betrachtet, zu solchen Auslegungen keine Handhabe. Er redet nicht von der Welt als Ganzem, sondern deutlich genug von den Einzelstoffen der Welt. Die Stelle spricht nur von einer dem oben geschilderten Hervorgange der Stoffe auseinander entgegengesetzten Entwicklungsrichtung. Wie das Feste und die Luft aus dem Feuchten geworden ist und wird, so gibt es auch eine Umwandlung in entgegengesetzter Richtung, einen Rückgang ins Feuchte. In den atmosphärischen Niederschlägen konnte Anaximander nur Rückverwandlungen der Luft in Wasser erblicken. Und auch für die Rückverwandlung des Festen in Wasser mochten ihm Abschwemmungen festen Landes Beispiele zu bieten scheinen. Ein Rückgängigwerden der ersten, ursprünglichen Differenzierung dagegen als Rückgang in die unbestimmte Stoffform wird er kaum gelehrt haben. Der Urstoff in seiner unendlichen Fülle bedurfte keiner Ergänzung. Auch das Feuer blieb Feuer.

Es wird also geraten sein, die aus unserem Sätzchen herausgesponnenen phantastischen Weiterbildungen der Lehre mit den besonnenen Forschern beiseite zu lassen und den Sinn desselben auf den Kreislauf, genauer auf die rückläufige Bewegung, innerhalb der genannten drei Stoffe zu beschränken. Dafs diese in pathetischer Sprache als Sühne und Genugtuung für das durch das Hervorgehen begangene Unrecht

bezeichnet wird, drückt den Gedanken aus, dafs durch die Umwandlung die Masse und der Bereich des ursprünglichen Stoffes verkürzt und beeinträchtigt worden sind, und entspricht zugleich der erst mühsam aus der dichterischen Rede sich losringenden Prosa. Gewifs darf man aus diesem Satze auch folgern, dafs Anaximander nicht daran dachte, der menschlichen Seele, die er gewifs, wie das belebende Prinzip der lebendigen Geschöpfe überhaupt, aus dem Feurigen ableitete, eine dauernde Sonderexistenz über den Tod hinaus zuzuschreiben.

Ein dauernd haltbares Resultat, eine naturwissenschaftliche Entdeckung also hat unser Naturforscher noch nicht geliefert. Kaum in einzelnen Zügen seines Gedankenkreises die Grundlage für eine sich anschliefsende Weiterführung dieser naturwissenschaftlichen Bestrebungen. Es gibt auf dieser phantastischen Urstufe der Naturerklärung noch kein regelrechtes Weiterbauen auf gesicherter oder doch wenigstens für gesichert gehaltener Grundlage. Der Nachfolger geht, fast völlig unbekümmert um die Annahmen seines Vorgängers, fast in allen Punkten von neuen Voraussetzungen aus. Dennoch aber müssen wir bei diesem ersten wissenschaftlichen Welterklärer eine Kühnheit, Weite und Kraft des Denkens anerkennen, die auf seine Nachfolger anfeuernd wirken mufste, und die ihren Wirkungen nach unmöglich der weiteren Entwicklung verloren gewesen sein kann. Es ist unmöglich, in Anaximander von Milet eine komische Figur zu sehen. Er ist ein Geist ersten Ranges, dessen Gedankenarbeit indirekt in unserer wissenschaftlichen Entwicklung noch fortlebt, ja, dessen mächtige Schwungkraft selbst für die heutige Naturwissenschaft vorbildlich sein kann. Das Wertvolle seiner Leistung liegt nicht in seinen Resultaten, sondern in der grofsen Intention und dem grofsen Stile seines Denkens. Er fordert Einheitlichkeit und Gesetzlichkeit des gesamten Weltgeschehens.

3. Anaximenes.

Auch Anaximenes lebte in Milet und stand zu Anaximander in einer Art von Schülerverhältnis, über dessen nähere

Beschaffenheit aber ebensowenig wie bei dem des Anaximander zu Thales etwas Zuverlässiges bekannt ist. Über die Zeit seiner Geburt gehen die Nachrichten auseinander, doch ist dieselbe wahrscheinlich um 586 vor Chr. anzusetzen (Z. 239; D. 561). Auch er hat seine Lehre in einer Schrift „Über die Natur" niedergelegt. Wenn die Vermutung richtig ist, dafs die Schrift des Anaximander erst um 547 abgefafst ist, also zu einer Zeit, da Anaximenes bereits ins vierzigste Lebensjahr eingetreten war, so könnte auch die Schrift des letzteren nicht lange nach der des Anaximander, im Anschlusse an diese, geschrieben sein. Die unerhörte Tat Anaximanders erweckte unmittelbar den Trieb zu rivalisierender und berichtigender Nacheiferung.

Anaximenes übernimmt von Anaximander die Vorstellung des der Masse nach unendlichen, den unendlichen Raum aufserhalb der Welt erfüllenden, mit ewiger Bewegung ausgestatteten, d. h. lebendigen Urstoffes (D. 476, 560). In allem übrigen setzt seine Welterklärung völlig neu ein und geht durchaus ihre eigenen Wege. Das einzige aus seiner Schrift erhaltene Bruchstück gibt über das Eigenartige und Besondere seines Grundgedankens erwünschten Aufschlufs. Es lautet: „Gleichwie unsere Seele, Luft seiend, uns zusammenhält und beherrscht, so umfängt auch die ganze Welt Hauch und Luft" (D. 278).

Ehe wir den Sinn dieser Stelle ins Auge fassen, mufs zunächst ein auffälliger, mit anderen Nachrichten nicht in Einklang stehender Ausdruck in derselben in Betracht gezogen werden. Im Griechischen steht für „Welt" das Wort Kosmos. Kosmos bedeutet ursprünglich Ordnung, wohlgeordnete Einrichtung. Das lateinische „mundus", ursprünglich „Schmuck", ist nur eine ungeschickte Übersetzung dieses philosophischen Ausdrucks. Nach einer wahrscheinlich auf Theophrast zurückgehenden Nachricht (D. 327) soll zuerst Pythagoras diesen Ausdruck auf das Weltall — das in der Tat sonst bei den alten Denkern meist durch „Himmel" bezeichnet wird — angewandt haben, und zwar wegen der in demselben herrschenden Ordnung. Ist nun unser Bruchstück wörtlich genau überliefert, so hat Pythagoras in diesem

Punkte an Anaximenes einen Vorläufer. Unmöglich oder unwahrscheinlich ist dies nicht. Wie wir sehen werden, ist Pythagoras Schüler des Anaximenes, und der Ausdruck „Kosmos“ konnte sich diesem gerade von dem in unserem Bruchstück zu Tage tretenden Ausgangspunkte seines Denkens, der Vergleichung der Welt mit einem lebenden Organismus, am ersten darbieten. Das Wort „Kosmos“ wäre dann sogar geradezu eine Bezeichnung für den einheitlichen, von einer Kraft gelenkten Organismus, in dem jedes einzelnes Glied und Organ aufs engste mit dem Leben des Ganzen zusammenhängt.

Was sodann den Sinn des Satzes selbst anlangt, so spricht derselbe zunächst schon im Subjekt des Vordersatzes eine bedeutsame Gleichsetzung aus. Unsere Seele, die uns beherrscht und zusammenhält, ist Luft. Es ist aber ferner auch der Satz als Ganzes eine Gleichung zwischen dem Weltall und dem menschlichen Organismus. Hinsichtlich beider wird von demselben Subjekte, der Luft, etwas ausgesagt. Die Form des Satzes als Gleichung berechtigt uns, beide Prädikate auf das Subjekt in jeder der beiden Satzhälften zu beziehen. In unserem Körper ist die Luft (als Seele) das zusammenhaltende und beherrschende Prinzip, das Lebensprinzip des Organismus. Sie ist aber auch der den Körper umgebende, von aufsen in ihn eindringende und einströmende Stoff.

Was aber von der Luft in Bezug auf den menschlichen Körper gilt, das soll nach unserem Satze von ihr auch in Bezug auf das Ganze der Welt gelten. Die Welt ist von „Hauch und Luft“ umfangen. Diese umgebende Luft strömt aber auch in das Weltall ein und wirkt in demselben als „zusammenhaltendes und beherrschendes“ Lebensprinzip. Die Welt atmet, wie unser Körper. Anscheinend aber stellt sich Anaximenes dies Atmen nicht als eine Funktion des Körpers und der Welt vor, sondern als ein selbsttätiges Wirken der mit ewiger Bewegung ausgestatteten, lebendigen Luft.

Das Bruchstück handelt nicht von der Weltentstehung, sondern vom gegenwärtigen Bestande der Welt und des

menschlichen Organismus. Auch in Beziehung hierauf läfst es die meisten Fragen offen. Insbesondere mufs es auffallen, dafs beim Körper die andere unumgängliche Lebensbedingung neben dem Atmen, die eigentliche Nahrungsaufnahme, völlig aufser acht gelassen zu sein scheint.

Auch die sekundären Quellen, die aufser einigen Andeutungen bei Aristoteles durchweg auf Theophrast beruhen, ergeben nur ein unvollständiges Bild.

Das Grundwesen alles Seienden ist die Luft. Sie ist in ewiger Bewegung und Umwandlung begriffen. Darin tritt auch bei ihm der Hylopsychismus zu Tage. Der Grundvorgang dieser Umwandlung ist aber jetzt nicht mehr, wie beim Unendlichen Anaximanders, das Auseinandergehen in zwei entgegengesetzte Beschaffenheiten, das Kalte und Feurige, sondern selbsttätige Veränderung des Dichtigkeitszustandes, Verdichtung und Verdünnung. Diese bilden neben dem Einströmen in die Welt die zweite Betätigungsweise der Lebendigkeit des Urstoffes. Aber diese Volumenveränderung bewirkt nach Anaximenes zugleich eine Veränderung der Qualität. Die verschiedenen vorkommenden Stoffe sind nur verschiedene Dichtigkeitsgrade der Luft. Durch Verdünnung wird die Luft zu Feuer, durch Verdichtung in stufenweisem Fortschreiten zu Wind, Gewölk, Wasser, Erde, Steinen. In dieser Weise entsteht die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge (D. 476 f., 560 f.; Aristot. 187, 11 f.). Es gibt also nach der Seite der Verdünnung nur e i n e Stufe, das Feuer, nach der Seite der Verdichtung dagegen zwei Hauptstufen, das Flüssige und das Feste, mit mehreren Zwischen- und Übergangsstufen.

Dafs mit der Verdünnung der Luft Erwärmung und mit der Verdichtung Abkühlung verbunden sein sollte, scheint er durch ein überaus kindliches Experiment bewiesen zu haben. Wenn man die Luft mit offenem Munde, also ohne Zusammenpressung, ausatme, sei sie warm. Presse man dagegen beim Atmen die Lippen zusammen, so erzeuge die ausströmende Luft an den Lippen ein Kältegefühl (Plutarch de pr. fr. 7). In diesem letzteren Falle findet eine Zusammenpressung statt, also eine Verdichtung, und daraus erklärte

er das begleitende Kältegefühl. Ohne diese Zusammenpressung dagegen erschien ihm offenbar das Ausatmen als Verdünnung, und daraus erklärte er die der ausgeatmeten Luft eigene Wärme; dagegen mufste ihm das Einatmen wieder als Verdichtung und Abkühlung erscheinen. So werden ihm Verdünnung, Erwärmung, Ausatmen einerseits, Verdichtung. Abkühlung, Einatmen andererseits Wechselbegriffe.

Von dieser Theorie fällt auch ein Licht auf die anscheinende Nichtachtung der eigentlichen Ernährung. Wenn die Luft sich in der Welt in der angegebenen Stufenfolge verdichtet, so mufs auch im Körper die Bildung der flüssigen und festen Stoffe, also die eigentliche Ernährung, durch die einströmende und sich verdichtende Luft stattfinden. Doch ist nicht ausgeschlossen, dafs er auch aufserdem durch Aufnahme von bereits durch Verdichtung entstandenen flüssigen und festen Stoffen in den Körper die Ernährung vor sich gehen liefs.

Anaximenes scheint mit besonderem Nachdruck die lebendige Luft mit dem Göttlichen in eins gesetzt zu haben. Schon in dem Ausspruch des Thales, alles sei voll Götter, fand sich diese Ineinssetzung des Lebensprinzips am Stoffe mit dem Göttlichen. Von Anaximenes lesen wir, dafs er die Luft als Gottheit bezeichnet habe, einmal mit der bemerkenswerten Erläuterung, dafs man dabei unter Gottheit die in den Elementen und Körpern waltenden Kräfte (also das Lebendige und Selbsttätige darin) verstehen müsse (D. 302, 531; Aristot. 203b, 13).

Das ist also das Neue an dem Versuche des Anaximenes, dafs er die Welt nach der Analogie des atmenden Organismus erklärt, wobei nur im Auge zu halten ist, dafs er die Tätigkeit dabei nicht dem Organismus, sondern der einströmenden Luft beilegt.

Vom Prozesse der Weltbildung im einzelnen bei Anaximenes können wir uns nach den vorhandenen Nachrichten nur ein unvollkommenes Bild machen. Nach einigen Angaben (D. 339, 344, 623 f.) soll er den Himmel als eine feste Umhüllung der Welt gedacht haben. Er habe denselben als

„den von der Erde am weitesten abstehenden Umfang“ bezeichnet. Die Gestirne (d. h. die Fixsterne) seien wie Nägel „in das Glasartige“ eingetrieben. Danach müfste er also auch an der Peripherie der Welt eine Verdichtung der Luft, und zwar zu einer festen Kugelhülle, angenommen haben. Doch steht diese Vorstellung mit der Lehre vom fortwährenden Einströmen der umgebenden Luft in die Welt, sowie mit den nachstehenden Angaben über die Gestalt der Himmelskörper im Widerspruch, so dafs die Angabe von den Nägeln stark bezweifelt werden mufs.

Durch Verdichtung der Luft entstehen nämlich nach ihm die in der Mitte ruhende Erde und die beweglichen Himmelskörper (D. 346). Unter letzteren hat er schwerlich etwas anderes verstanden als Sonne und Mond. Von den Planeten im engeren Sinne findet sich auch bei Anaximenes noch keine Spur. Auch Sonne und Mond sind ihm, wie die Erde, ihrem Grundstoffe nach feste Gebilde, an die sich aber von der Erde stammende Dünste ansetzen, die sich im Aufsteigen verdünnen und zu Feuer werden. Sonne und Mond haben also eine Doppelnatur (D. 342, 561). Auch der Mond ist nach dieser Voraussetzung ein selbstleuchtender Körper (D. 356). Ob er auch bei den Fixsternen das Feuer aus den Dünsten der Erde ableitete oder direkt aus der den Weltraum erfüllenden Luft entstehen liefs, ist nicht ersichtlich.

Sowohl die Erde als diese beiden Körper sind Gebilde von ganz flacher Form. Er vergleicht die Erde mit einer Tischplatte (D. 377) und die Sonne mit einem Blatte (D. 352). Was ihn auf diese Meinung brachte, wird ausdrücklich hervorgehoben. Nur bei dieser Form konnte er sich das Getragenwerden dieser Körper von der den ganzen Weltraum ausfüllenden Luft vorstellen (D. 380, 561). An der letzteren dieser beiden Stellen wird ihm auch für „sämtliche übrigen Gestirne“, also auch für die Fixsterne, im vollen Widerspruch zu der angeblichen Befestigung am Firmamente, diese flache Form und das Getragenwerden von der Luft zugeschrieben. Für die Erde insbesondere erklärte er dies Getragenwerden von der Luft durch das Bild eines auf einem Gefäfse

ruhenden Deckels (Aristot. 294b, 13). Dieses Bild des Deckels ist aber nur teilweise zutreffend. Der Deckel ruht auf dem Rande des Gefäfses, die Erde aber auf der unendlichen Luft selbst. Denn auch hier darf die Annahme einer festen Umhüllung der Welt nicht vorausgesetzt werden.

Eigenartig ist seine Theorie von der Bewegung der Sonne und des Mondes. Sie ist eine Kreisbewegung, aber nicht eine solche, die von Ost nach West über der Erde und dann wieder von West nach Ost unter der Erde verläuft, wie bei den Feuerrädern des Anaximander, sondern sie geht in fast wagerechtem, nur wenig schrägem Bogen um die Erde herum, ähnlich dem unseres Hutrandes, wenn wir den unser Haupt bedeckenden Hut in eine drehende Bewegung setzen würden (D. 561). Vielleicht bezieht sich auf ihn auch die Nachricht, dafs „einige" der Welt, d. h. doch wohl den Himmelskörpern, eine mühlsteinartige Bewegung zuschrieben (D. 329 Anm.). Die Unsichtbarkeit der Sonne vor dem Aufgange und nach dem Niedergange erklärte er einesteils durch höhergelegene Teile der Erdoberfläche, hinter denen die Sonnenbahn uns entschwinde (die also im Osten und Westen liegen müssen), anderenteils aus der gröfseren Entfernung, in die sie gerückt werde (D. 346, 561).

Wodurch er den Kreislauf der Sonne und des Mondes bewirkt werden liefs, ist nicht bekannt. Die Wandlungen in ihrem Laufe erklärte er durch den Widerstand der verdichteten Luft, die die Sonne zurücktreibe (D. 352, 626). Hier zeigt sich eine Ähnlichkeit mit Anaximander, doch ist nicht zu erkennen, wie er sich die Verdichtung der Luft, z. B. beim höchsten Mittagsstande der Sonne im Sommer, erklärte, da ja nach seiner Voraussetzung Verdichtung die Folge der Abkühlung ist.

Trotz dieser nur unzulänglichen und lückenhaften Angaben über die Welterklärung des Anaximenes erkennen wir doch auch hier, wie bei Anaximander, den rein naturalistischen Grundzug seiner Welterklärung. Sein Ausgangspunkt ist die doppelte Lebensäufserung der Luft, Verdichtung und Verdünnung, die er mit dem Ein- und Ausatmen in Parallele stellte. Ob er, wie Anaximander, auch schon die erfahrungs-

mäſsig gegebenen Naturkräfte zur Erklärung verwandte, ist nicht ersichtlich. Deutlich erkennbar ist aber auch bei ihm, wie bei jenem, das Streben, für den gegebenen Weltbestand eine natürliche Erklärung zu suchen. Auch er fragt, warum die Erde nicht fällt. Die Erklärung Anaximanders muſs ihm wohl nicht genügt haben. Er kehrt zu der Auskunft des Thales zurück. Deren Anwendung aber war ihm erschwert, weil ihm zum Tragen der Erde nur die leichte Luft zur Verfügung stand. So verwandelt er die Erde und entsprechend auch die Himmelskörper in dünne Platten. Ebenso sucht er auch für die übrigen Probleme Anaximanders, für das Leuchten und die regelmäſsigen Bewegungen der Himmelskörper, neue Erklärungen.

Durch Verdichtung und Verdünnung erklärte er aber ferner auch eine Reihe von Erscheinungen in der uns umgebenden Welt. Winde entstehen, wenn verdichtete Luft sich wieder verdünnt und ausdehnt, Wolken und Regen, Schnee und Hagel durch fortschreitende Verdichtung der Luft (D. 561, 370, 631). Er hat Erklärungen gegeben für den Blitz, das Meeresleuchten (D. 561, 368, 231, 373). Ganz naturwissenschaftlich gedacht und fast modern anmutend ist seine durch Aristoteles (365 b, 6 ff.) erhaltene Theorie der Erdbeben. Wenn die Erde, durch Regen befeuchtet, wieder zusammentrocknet, brechen groſse Stücke der Erdmasse los und stürzen zusammen. Offenbar verlegte er diese Vorgänge ins Erd*innere*, denn es wird ausdrücklich betont, daſs dadurch die Erschütterungen (der Erdrinde) bewirkt würden. Erdbeben träten daher ein einesteils bei groſser Dürre, anderenteils bei starken Regengüssen. Die Dürre befördere das Zerreiſsen, die übergroſse Feuchtigkeit das Zusammenstürzen. Hiernach scheint seine Theorie folgendermaſsen gelautet zu haben: Erdbeben entstehen, wenn nach groſser Nässe groſse Dürre eintritt (vergl. auch D. 379, 561).

Ob er, wie auch bei ihm angegeben wird (D. 337, 327), die Vergänglichkeit der Welt und eine Vielheit aufeinanderfolgender Welten gelehrt hat, muſs doch aus denselben Gründen wie bei Anaximander zweifelhaft scheinen.

Zweiter Abschnitt.

Bruch mit dem Hylopsychismus. Abstrakte Stofflehre ohne ein wirkendes Prinzip; Unmöglichkeit der Welterklärung (ca. 540 bis nach 400).

In diesem Zeitraum siedelt die Wissenschaft aus dem jonischen Kleinasien nach Grofsgriechenland, d. h. nach der Welt der unteritalischen Kolonien, über. Hier nimmt sie in zwei Systemen, dem eleatischen und dem der Pythagoreer, die seltsam verschrobenen Vorstellungen über das Wesen des Urstoffes an, die eine Welterklärung unmöglich machen. Beide brechen mit dem Hylopsychismus. Parmenides, der Gründer der eleatischen Schule, behauptet zwar noch einen einheitlichen realen Urstoff, leugnet aber die Bewegung, das Vorhandensein irgend welcher umgestaltenden Triebkräfte in jeder Form. Er hat jedoch neben dieser die Natur und die Welt verneinenden Theorie eine zweite entwickelt, durch die er der Vorläufer des folgenden Abschnittes wird. Er macht, wenn auch nur in der Form einer Lehre des Scheines und Truges, ein Zugeständnis an die natürliche, erfahrungsmäfsige Weltansicht. Das Hauptsystem des wissenschaftlichen Pythagoreismus geht noch einen Schritt weiter, indem es auch das Vorhandensein eines wirklichen Stoffes leugnet und diesen durch die blofse begrenzte Raumausdehnung ersetzt. Dagegen geht es in der Frage der Bewegung nicht so weit wie Parmenides. Es vermag zwar kein wirkendes Prinzip der Bewegung und Veränderung tatsächlich aufzuweisen, gebärdet sich aber, als ob ihm ein solches zur Verfügung stände, und gelangt so, etwas anders als Parmenides, aber in gleich unberechtigter Weise, seinen Prinzipien zum Trotz, zu einer Ableitung der wirklichen Welt. Es ist in hohem Grade bezeichnend, dafs Aristoteles gerade diese beiden Systeme, das eleatische und das pythagoreische, und nur sie, in besonderem Mafse mit Hohn und Sarkasmus behandelt und ihnen die Fähigkeit abspricht, von ihren eigentlichen und wirklichen Voraussetzungen aus zur Erklärung der wirklichen Welt zu gelangen.

Zu diesen extravaganten Theorien kommt es jedoch nicht auf einen Schlag. Beide haben ihre ersten Vorläufer an zwei Männern, die zugleich die Werkzeuge der Übertragung der wissenschaftlichen Bewegung vom kleinasiatischen Jonien nach Unteritalien sind: in Pythagoras von Samos und Xenophanes von Kolophon. Im wissenschaftlichen Pythagoreismus ferner wird der vorbezeichnete Standpunkt nicht sofort erreicht, sondern erst durch mehrere Zwischenstufen, die sich noch nachweisen lassen. Aufserdem entsteht durch die polemische Wechselwirkung der beiden Richtungen eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen und Beziehungen.

Neben diesen in Grofsgriechenland verlaufenden Entwicklungen zeitigt sodann in Kleinasien der alte Hylopsychismus um 500 in Heraklit von Ephesos eine Erscheinung von ausdrucksvoller Grofsartigkeit, ein System, in dem weniger eine theoretisch befriedigende, korrekte Welterklärung, als vielmehr eine das Gemüt befriedigende und die Ableitung von Grundsätzen der Lebensführung ermöglichende Weltansicht erstrebt wird: eine auf dieser frühen Vorstufe der Philosophie durchaus einzigartige Erscheinung.

Wir erhalten auf dieser Grundlage folgende Anordnung dieses Abschnittes:

I. Zwei Vorläufer der unteritalischen Wissenschaft (Pythagoras und Xenophanes; ca. 540—500).

II. Der kleinasiatische Hylopsychist Heraklit (um 500).

III. Der Entwicklungsgang der unteritalischen Wissenschaft im Anschlufs an Pythagoras und Xenophanes (ca. 500 bis nach 400).

I. Zwei Vorläufer der unteritalischen Philosophie (ca. 540—500).

Schon durch die völlige Veränderung des leitenden Interesses wird sowohl bei Pythagoras wie bei Xenophanes der Übergang zu etwas Neuem bezeichnet. Beide sind ihrer Grundrichtung nach nicht Naturforscher. Pythagoras

vertritt eine mythologische Lehre vom Schicksal der Seele und wird nur dadurch, dafs er eine Ordensgemeinschaft gründete, die sich auch der Forschung zuwandte, der Vorläufer einer neuen Richtung. Xenophanes vertritt zwar selbst ein wissenschaftliches Interesse und wird dadurch direkt und unmittelbar der Vorläufer einer neuen Denkrichtung. Aber dies Grundinteresse ist bei ihm nicht das naturwissenschaftliche, sondern das theologische. Er ist Theologe (Gottesforscher) im eigentlichen und buchstäblichen Sinne des Wortes, d. h. er sucht im Gegensatze gegen den Volksglauben das eigentliche und wirkliche Wesen der Gottheit zu ergründen.

1. Pythagoras. 530.

Pythagoras ist nur in sehr bedingtem und abgeleitetem Mafse ein Mann der Wissenschaft. Es darf ihm kaum ein neuer, von ihm zuerst ausgegangener wissenschaftlicher Gedanke zugeschrieben werden. Er ist in gewisser Weise ein Religionsstifter. Seine Lehre gab sich als eine von der Gottheit geoffenbarte Anleitung zur Verbesserung des Loses der Seele im Jenseits und bei den ihr bevorstehenden künftigen neuen Einkörperungen, sowie zur endgültigen Erlösung der Seele von der ihrer Natur widerstrebenden und leidvollen Verbindung mit dem Leibe. Das zu erstrebende Ziel des Lebens ist Herstellung des ursprünglichen körperlosen Lebens der Seele. In die Geschichte der Wissenschaft gehört Pythagoras nur wegen der sich an diese Bestrebungen im Laufe der Zeit anschliefsenden wissenschaftlichen Theorien, in die Geschichte der Philosophie im engeren Sinne nur deshalb, weil durch Plato sowohl seine Lehre vom Schicksal der Seele als auch ein Teil jener durch ihn mittelbar angeregten wissenschaftlichen Theorien in die Philosophie übergeführt worden sind.

Von jeher ist es ein Bedürfnis des religiösen Gefühlsüberschwangs gewesen, die Propheten und Mittelsmänner der übernatürlichen Güter selbst ins Übernatürliche und Wunderbare hinüberzurücken. Dies ist auch dem Pythagoras in überreichlichem Mafse widerfahren. Es ist nicht Aufgabe

der Geschichte der Philosophie, in der er nur die Nebenrolle eines Vorläufers und Veranlassers spielt, diesen Legendenbildungen über ihn im einzelnen nachzugehen, so merkwürdig dies auch sein möchte. Wir haben nur die Aufgabe, ihn im Lichte der Geschichte zu zeigen. Da jedoch manche der völlig haltlosen Berichte des späteren Altertums über ihn auch heute noch hier und da als geschichtlich beglaubigte Tatsachen aufgeführt werden, so mufs mit dieser Darstellung die Mahnung verbunden werden, nur die in der nachfolgenden Zeichnung als geschichtlich aufgeführten Angaben für glaubwürdig zu halten.

Pythagoras war geboren auf der zu den kleinasiatisch-jonischen Kolonien gehörigen Insel Samos spätestens um 570 v. Chr. Der im kleinasiatisch-jonischen Ephesus um 540 geborene Heraklit spricht ihm in zwei erhaltenen Bruchstücken, deren eins freilich durch das Streben der späteren Neupythagoreer, für die Echtheit der Pythagoras untergeschobenen Schriften ein altes Zeugnis zu schaffen, eine Verfälschung erlitten hat, Viellernerei zu, und der ebenfalls einer der jonisch-kleinasiatischen Städte (Halikarnassos) entstammende Herodot (geboren 484, seit 444 in Thurii in Unteritalien in der unmittelbarsten Nähe des Hauptwirkungsfeldes des Pythagoras lebend) nennt ihn einen der hervorragendsten unter den griechischen Denkern (IV. 95). Wir müssen nach diesen Zeugnissen annehmen, dafs sich Pythagoras ein nach dem Mafse seiner Zeit aufsergewöhnlich vielseitiges Wissen angeeignet hatte. Und da es damals weder höhere Schulen, noch — mit verschwindenden Ausnahmen — wissenschaftliche Bücher gab, so konnte er sich dieses Wissen nur durch Reisen und durch den direkten Verkehr mit den Trägern desselben aneignen.

Dazu boten sich ihm vornehmlich zwei Wege. Einesteils mufste ihn die soeben in dem nahegelegenen und stammverwandten Milet aufgeblühte junge Naturwissenschaft locken. Um die Mitte des Jahrhunderts wirkte dort noch Anaximander. Ob er von diesem noch beeinflufst wurde, läfst sich nicht nachweisen. Dagegen wird es nachher wahrscheinlich gemacht werden, dafs er von Anaximenes, dessen

Buch über die Natur, wie gezeigt, wohl bald nach 547 abgefafst wurde, nachhaltige Einwirkungen erfahren hat.

Anderenteils waren damals gerade in Griechenland und Kleinasien jene schwärmerischen Geheimlehren in grofser Verbreitung, die sich mit dem Schicksal der Seele als einer im Leibe eingekerkerten, mit der Wanderung der Seele durch viele Leiber nacheinander und mit den Mitteln der Erlösung von diesem traurigen Lose beschäftigten. Pythagoras wurde in diese Bewegung hineingerissen und bildet das hauptsächlichste Mittelglied ihres Überganges in die Philosophie durch Plato. Dieser Übergang in die Philosophie ist von unermefslicher Bedeutung für das gesamte Geistesleben der Kulturwelt bis zum heutigen Tage geworden. Es ist daher erforderlich, über den Ursprung und das Auftreten dieser Bewegung bei den Griechen wenigstens das Wesentlichste und Notwendigste beizubringen. Wir können hierbei der ausgezeichneten Schrift von Erwin Rohde, „Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen“, 2. Aufl. 1896, folgen.

Dafs der Seelenwanderungsglaube von den Ägyptern (Herod. II. 127) oder Indern zu den Griechen gekommen sei, ist eine irrige Vorstellung. Bei den alten Ägyptern findet sich überhaupt nichts nur einigermafsen Entsprechendes, und auch die indische Seelenwanderungslehre hat wenigstens ein völlig verschiedenes Endziel, das Erlöschen der Seele in der Nirwana. Bei den thrakischen Völkerschaften im Norden der Balkanhalbinsel bestand die Verehrung einer Gottheit von wilder, ungestümer Art, die mit verschiedenen Namen bezeichnet und durch wilde, lärmende Tänze verehrt wurde, vermittelst deren man sich in eine Art von Raserei versetzte. Man glaubte so dem Gotte ähnlich und mit ihm in Gemeinschaft versetzt zu werden. In diesen Zuständen des bewufstlosen Aufsersichseins erscheint die Seele als vom Körper getrennt, und so verbindet sich mit dieser Religionsform ein besonders entschiedener Glaube an die Selbständigkeit der Seele und ihre Fortdauer unabhängig und getrennt vom Körper. Die wilden Einbildungen des verzückten Zustandes von einem Entrücktsein der Seele aus dem Leibe zur Gott-

heit erschienen diesen Gläubigen als tatsächliche Erlebnisse. So mufste der Leib als eine Fessel der freien Seele und ihr Leben im Leibe als eine Herabwürdignng derselben erscheinen (Herod. V. 4). Auch der Glaube an eine Wiederkehr der Gestorbenen in das leibliche Leben verband sich schon bei den thrakischen Völkerschaften mit diesen Vorstellungen (Herod. IV. 93—95).

Von den Thrakern ging diese Religionsform der Verzückung mit allem, was sich daran anschlofs, zu den Griechen über. Schon in den homerischen Dichtungen finden sich Spuren der Bekanntschaft damit (Rohde II. 5, 38). Die eigentliche Verbreitung in Griechenland fällt aber erst in die nachhomerischen Jahrhunderte. Der Name des Gottes, dem diese Dienste gewidmet waren, ist bei den Griechen Dionysos. Auch hier entwickelte sich im Zusammenhange mit diesen Verzückungen der Glaube an das vom Körper unabhängige Bestehen der Seele. Die Seelen begeisterter Seher, wie Hermotimos und Epimenides, sollten die Gabe besessen haben, auf längere Zeit aufserhalb ihres Körpers an einem anderen Orte zu existieren (R. II. 94 ff.), und Hermotimos wird noch von Aristoteles (Met. 984b, 19) als Vorläufer des Anaxagoras in der Lehre von der Existenz einer selbständigen Vernunftseele in der Welt genannt. Die Verbindung mit dem Leibe erscheint als eine Befleckung der Seele (R. II. 101 f.) Insbesondere galt der sagenhafte thrakische Sänger Orpheus als Begründer einer dem Bacchos gewidmeten Glaubensform und Weise des Gottesdienstes in geschlossenen Gemeinden, die sich zu diesem ganzen Vorstellungskreis bekannten. Diese sektenartigen Gemeinschaften, zu deren Mitgliedschaft man nur durch einen besonderen Einweihungsakt gelangen konnten, hiefsen Orphiker. Sie treten nicht vor der Mitte des 6. Jahrhunderts auf (R. II. 103 ff.), waren also in der Bildungszeit des Pythagoras etwas Neues. In Athen legte der am Hofe der Söhne des Tyrannen Pisistratus (nach 550) lebende Onomakritos ihre Lehre in Dichtungen nieder. Diese Lehre selbst galt als göttliche Offenbarung (R. II. 106 ff.). In mythischer Form wird hier der Gedanke vorgetragen, dafs es Aufgabe des Menschen sei,

das dionysische Element in ihm von dem titanischen zu befreien. Daraus entspringt dann die Vorstellung, dafs die Seele im Leibe wie in einem Gefängnis eingeschlossen sei, um Vergehungen eines früheren Zustandes zu büfsen, die von Plato (Kratyl. 400C; Phäd. 62B) ausdrücklich als orphische Lehre bezeugt wird. Immer wieder mufs die Seele nach dem Tode des Körpers, an das „Rad des Geschickes" gefesselt, in den „Kreis der Geburten" eintreten (R. II. 121 ff.). Erlösung von der Einkörperung war aber zu erwarten durch die Religionsgebräuche der Orphiker und durch die „orphische Lebensführung", zu der besonders die Enthaltung von Fleischnahrung gehörte (R. II. 125 f.). Und wenn auch nicht gleich nach dem einmaligen Sterben die endgültige Erlösung stattfindet, sondern dazu ein öfter wiederholtes reines Leben in stufenweiser Steigerung erforderlich ist, so erwartet doch in den Zwischenpausen zwischen den einzelnen Einkörperungen im Totenreiche die nach Reinigung vom Körper Strebenden ein glücklicheres Los als die Unreinen. Dieses Los wird durch ein Gericht beim Eintritt ins Totenreich bestimmt (R. II. 127). Von der Läuterung und Besserung der Seele im Hades ist auch das irdische Los bei der nächsten Einkörperung abhängig, bis endlich die Seele, vom Fluche der Wiedergeburten befreit, aus dem Kreise des Werdens zu ewigem körperfreiem Leben ausscheidet (R. II. 129 f.). Es mufs schon an dieser Stelle auf den schroffen Gegensatz aufmerksam gemacht werden, in dem diese körperfeindliche Lehre zu der christlichen Vorstellung von der Fortdauer der Seele in Verbindung mit einem verklärten Leibe steht. Dem Apostel Paulus ist nicht der Leib der Sitz und Grund der Unvollkommenheit, denn er denkt sich (1. Kor. 15) den künftigen Zustand als Verbindung der Seele mit einem unvergänglichen „seelischen" Leibe, und das apostolische Bekenntnis lehrt sogar die „Auferstehung des Fleisches".

Dafs nun Pythagoras sich diesen Vorstellungskreis in allem Wesentlichen mit vollster Überzeugung angeeignet hat, dafür besitzen wir hinreichende Zeugnisse. Erhalten ist das Bruchstück einer Elegie des mit Pythagoras genau gleich-

altrigen Xenophanes, dahin lautend, dafs einst Pythagoras, als ein Hund geprügelt wurde, hinzugetreten sei und gebeten habe, die Züchtigung einzustellen, da in den Lauten des Hundes ihm die Seele eines geliebten Verstorbenen vernehmbar werde (D. L. VIII. 36). Mehrere Zeugnisse finden sich bei Herodot. Dieser nennt (II. 81) die Orphiker, Bacchiker und Pythagoreer als verwandte Erscheinungen, deren mystische Gebräuche er mit dem gemeinsamen Namen Orgien (d. h. nicht ausschweifende Gelage, sondern geheimnisvolle Gottesdienste) bezeichnet. Er erwähnt ferner an der schon angeführten Stelle IV. 93—96 ausführlich eine Erzählung, die den thrakischen Gott Zalmoxis zu einem Sklaven des Pythagoras machte, der von diesem den Glauben an Unsterblichkeit und Seelenwanderung angenommen und nach seiner Freilassung bei seinen Landsleuten eingeführt habe. In dieser — im übrigen abgeschmackten — Erfindung spiegelt sich die Tatsache, dafs der Pythagoreismus ebenso wie der orphisch-bacchische Glaube mit der thrakischen Religion in Zusammenhang stand. Ferner erwähnt Plato (Rep. 600 B), dafs Pythagoras wegen einer von ihm eingeführten Weise der Lebensführung Liebe und Anhänglichkeit gefunden habe, und dafs dessen Anhänger noch zu seiner — Platos — Zeit an dieser Lebensführung, die sie die pythagorische nennten, eine hervorstechende Eigentümlichkeit besäfsen. Auch die beiden die „Viellernerei“ des Pythagoras tadelnden Aussprüche des Heraklit deuten auf ein abenteuerliches, von Heraklit mifsbilligtes Resultat seiner Bestrebungen hin. In dem einen heifst es, Pythagoras sei ein Beispiel, dafs Viellernerei das Denken nicht fördere, und in dem anderen heifst es (nach der wahrscheinlich ursprünglichen Fassung der Stelle), Pythagoras habe am meisten von allen Menschen sich des Erkundens beflissen und die Ergebnisse dieser Erkundung für seine eigene Weisheit ausgegeben, die aber in Wahrheit nichts anderes sei als Viellernerei und schlechte Kunst. Ob Pythagoras, wie berichtet wird (D. L. I. 13, 15; IV. 8 f.; VIII. 2, 40), diese seine Weisheit gerade von dem Orphiker Pherekydes von Syros, einer der kykladischen Inseln, erhalten hat, ist nicht auszumachen und übrigens

völlig gleichgültig. Jedenfalls brauchte er, um diese Weisheit zu erlangen, nicht, wie ebenfalls im Altertum berichtet wurde, nach Ägypten zu reisen, wo dieselbe ohnedies nicht zu finden war, und noch viel entschiedener müssen die späten Erzählungen von seinen Reisen in den fernen Orient, nach Babylon, Indien, Persien, als Fabeln verworfen werden.

Wir dürfen aber ferner annehmen, dafs dieses mystische Treiben durch Pythagoras auf eine höhere Stufe erhoben worden ist. Blieb auch bei ihm das Endziel, die Erlösung der Seele von den Banden der Leiblichkeit, unverrückt bestehen, nahm er auch keinen Anstofs an der rohen Vorstellung, dafs eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper, sogar den eines Tieres, fahren kann (Aristot. 407 b, 22), so scheint er doch in den Hilfsmitteln der Seelenreinigung eine Vertiefung und Veredlung eingeführt zu haben. Nicht nur geheimnisvolle Götterdienste, körperliche Enthaltungen und äufsere Gebräuche hielt er für wirksam. Auch durch Musik, nicht durch jene wilde, sinnverwirrende Flöten- und Zymbelmusik der alten Dionysosfeste, sondern durch eine ernste, weihevolle, getragene Musik der apollinischen Lyra sollte die Seele sich loslösen von der Umstrickung des Leibes. Ferner hielt er Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit für geeignete Mittel der Seelenbefreiung. Insbesondere aber dürfen wir wenigstens vermuten, dafs der Gedanke der Reinigung von der Befleckung durch den Körper auch die Brücke gebildet hat zu den ihm beigelegten naturwissenschaftlichen Bestrebungen. Auch die Wissenschaft konnte als Seelenreinigung dienen, wenn diese nicht als wilde Verzückung, sondern als mafsvolle, besonnene und gelassene Haltung der Seele aufgefafst wurde. Nach dem Platoniker Heraklides von Pontus, der der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehört, wurde Pythagoras einst vom Tyrannen von Phlius nach seinem Berufe gefragt. Er erklärt sich für einen Philosophen, d. h. für einen Erkenntnisstrebenden, und erläutert diesen neuen und befremdlichen Ausdruck durch das Bild der griechischen Festspiele. Wie auf diesen die einen erschienen, um als Sieger Ruhm, die anderen, um als Händler Gewinn zu erlangen, die Edelsten

und Besten aber nur, um zu schauen, so seien auch wir aus einem anderen Leben, einer anderen Welt in dies Leben gekommen. (Cic. Tusc. V. 8 f.; D. L. I. 12; VIII. 8.) Ergänzen wir die Vergleichung, so ergibt sich, dafs das Streben der Menschen bestimmt wird durch die aus dem Vorleben der Seele ihr überkommene Beschaffenheit, und dafs das Erkenntnisstreben das edelste, dem Vollendungszustand der Seele nächste ist, also auch als Mittel der Seelenreinigung, ja als das höchste und vollkommenste Mittel derselben, gelten kann. Nun stammt freilich diese Erzählung nicht aus einem geschichtlichen Bericht, sondern aus einem, wie so oft geschah, irrtümlich in einen geschichtlichen Bericht umgedeuteten erdichteten Dialog in der Weise Platos, in dem auch eher platonische als pythagoreische Gedanken ausgesprochen wurden (D. L. I. 12). Aber wir besitzen doch noch ein älteres Zeugnis, dafs die Pythagoreer schon sehr früh sich Philosophen im wörtlichen Sinne genannt haben. Nach einer alten Nachricht war die um 470 verfafste Hauptschrift Zenos von Elea oder doch ein Teil derselben unter dem Titel „Wider die Philosophen" bekannt. Auch wenn dieser Titel nicht von ihm selbst herrührte, so mufs er doch für den Inhalt dieser Schrift oder des betreffenden Abschnitts derselben besonders charakteristisch gewesen und direkt aus ihrem Inhalt geflossen sein. Dafs aber diese Streitschrift zum Teil gerade gegen die wissenschaftlichen Bestrebungen der Pythagoreer gerichtet war, wird bei Zeno nachgewiesen werden. Wenn also auch Pythagoras selbst das Wort „Philosoph" noch nicht gebraucht hat, so mufs es doch sehr früh in der Schule entstanden sein.

Nun zeigt sich aber gerade diese älteste Form des wissenschaftlichen Pythagoreismus, wie ebenfalls später gezeigt werden wird, als eine Umbildung der Lehre des Anaximenes von der beständig in die Welt einströmenden, den unendlichen Raum aufser der Welt erfüllenden Luftmasse, und auch die späteren wissenschaftlichen Pythagoreer haben diesen Gedanken von der unendlichen Luftmasse aufserhalb der Welt lange beibehalten (Aristot. 213 b, 22; D. 316 f., 338). Diese von Anaximenes stammende Vorstellung von dem un-

endlichen Luftraum, von dem aus die Welt ernährt wird, ist das älteste und allgemeinste Erbgut des wissenschaftlichen Pythagoreismus. Wir dürfen also annehmen, dafs es Pythagoras selbst von Anaximenes überkommen hat, und dafs er überhaupt seinen naturwissenschaftlichen Überzeugungen nach wesentlich Schüler des Anaximenes war.

Zu diesem Zusammenhange mit Anaximenes stimmt auch die Nachricht, dafs Pythagoras zuerst das Wort „Kosmos" für Welt gebraucht habe. Dafs dies wahrscheinlich bereits von Anaximenes geschehen ist, haben wir gesehen. Pythagoras aber gab diesem Ausdruck einen etwas veränderten Sinn und zugleich eine stärkere Betonung, indem er die Welt als ein erbauliches Vorbild für den nach Erlösung vom Leibe Strebenden hinstellte — ein neuer Beweis für den Zusammenhang der wissenschaftlichen Tätigkeit mit dem Reinigungsstreben. So sagt Plato (Gorg. 508 A), die „Weisen" hätten das All Kosmos genannt, weil in ihm Ordnung, nicht Unordnung und Regellosigkeit herrsche.

Welches Mafs von Bedeutung nun Pythagoras selbst schon der wissenschaftlichen Beschäftigung für die Hauptangelegenheit des Lebens beigelegt hat und ob er auf diesem Gebiete ein selbständiger Forscher war, läfst sich nicht ausmachen. Spätere Berichte übertragen auf ihn persönlich die verschiedenartigsten und unvereinbarsten wissenschaftlichen Lehren, die ganz offenbar erst der späteren Entwicklung des wissenschaftlichen Pythagoreismus oder eher noch dem noch weit späteren Neupythagoreismus angehören. Das Wahrscheinlichste ist, dafs er selbst in der Naturforschung kaum etwas Neues vorgebracht hat. Aber indem er die wissenschaftliche Beschäftigung unter die Mittel der Seelenreinigung aufnahm, pflanzte er ein Samenkorn, das in der weiteren Entwicklung des Ordens reichlich aufgegangen ist. Der pythagoreische Orden läfst sich in dieser Beziehung mit dem mittelalterlichen Mönchsorden der Benediktiner vergleichen.

Dafs nun dieser ganze Gedankenkreis sich mit den unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit bei Homer und Hesiod nicht zusammenreimen liefs, ist von vornherein

ersichtlich. Ein direktes Urteil des Pythagoras über die Volksreligion ist zwar nicht erhalten, indirekt aber läfst sich seine Stellung zu derselben aus einer schon früh zu seiner Verherrlichung ersonnenen Legende entnehmen. Man schrieb ihm aufser anderen wunderbaren Verrichtungen auch eine Hadesfahrt zu. Zurückgekommen, habe er dann über seine Wahrnehmungen in der Unterwelt berichtet. So habe er unter anderem die Seelen Homers und Hesiods zur Strafe für das, was sie über die Götter gesagt, in kläglicher Lage gefunden. Die Seele Homers hängt an einem Baume, von Schlangen umringelt, die Hesiods wimmert unter Qualen, weil an eine eherne Säule angeschnürt (D. L. VIII. 21).

Im vorstehenden haben wir die persönlichen Überzeugungen dargelegt, die Pythagoras während seiner Lehr- und Bildungszeit sich angeeignet haben mag. Es mufste sich aber aus dieser Lebensansicht auch ein Streben nach Einwirkung auf andere entwickeln. Die Überzeugung von der überwältigenden Wichtigkeit der Seelenrettung führt zu einer Propaganda der Seelenrettung. Schon die Bacchiker und Orphiker hatten sich überall zu Gemeinden oder Sekten zusammengeschlossen. Auch bei Pythagoras mufste sich von vornherein der Gedanke einer Sammlung und Anwerbung Gleichgesinnter, wie er ihn später im pythagoreischen Orden verwirklicht hat, als wesentlicher Bestandteil seiner Bestrebungen einstellen.

Aber er ging in seinen Entwürfen noch weit über dies geheimtuerische Konventikelwesen hinaus. War das künftige Los der Seele vom irdischen Verhalten abhängig, so mufste wo möglich für alle in dieser Richtung etwas geschehen; es mufste das Staatsleben, es mufsten die Gesetze und öffentlichen Einrichtungen dem grofsen Zwecke dienstbar gemacht werden. Ein antiker Calvin, geht Pythagoras in diesem Punkte weit über seine Vorgänger hinaus. Er fafste den Gedanken eines dem jenseitigen Heile dienenden Staatswesens.

Mit dieser Summe von Überzeugungen wird also Pythagoras in gereifterem Alter von seinen Reisen nach Samos

zurückgekehrt sein. Er wird auch versucht haben, in seiner Vaterstadt für seine Überzeugungen zu wirken. Mit welchem Erfolge und wie lange, ist unbekannt. In Samos hatte sich damals, etwa um 532, Polykrates der Alleinherrschaft bemächtigt. Der Tyrann stützte sich auf die Massen und hatte, wie Herodot ausführlich berichtet, die früher herrschenden Aristokraten aus dem Staate vertrieben. Er wufste seine Popularität durch viel diesseitigere Mittel zu erhalten als die pythagoreische Seelenrettung (Herod. III. 39, 54, 125), und konnte überdies wohl einen solchen, die Gemüter aufregenden Fanatismus nicht gebrauchen. Pythagoras verliefs um 530 seine Heimat. Zuverlässige Nachrichten über die Ursachen dieser im Altertum ungewöhnlichen Preisgebung der Heimat und des Heimatsrechts sind nicht vorhanden (Z. 308, 5).

Er wandte sich nach der unteritalischen Griechenstadt Kroton, die nach der Begründung der dorischen Herrschaft im Peloponnes von den dort unterdrückten Achäern unter dorischer Führung gegründet worden war und sich unter der Herrschaft einer Minderzahl von Adligen und Begüterten einer grofsen Blüte erfreute. Er kam als Jonier in eine nach Sprache und Sitte dorische Welt.

Aber er fand hier eine empfängliche Stätte für ein Wirken im Sinne seiner Überzeugungen. Vielleicht hatte die gerade in Unteritalien sehr verbreitete orphische Lehre (R. II. 106) den Boden bereitet. Auch waren wohl die herrschenden Klassen für Derartiges eher empfänglich als die unterdrückten Massen, und andernteils konnte es auch im Interesse der Herrschenden liegen, wenn der Sinn der Beherrschten von den bürgerlichen Zuständen auf jenseitige Angelegenheiten gelenkt wurde. In Kroton verwirklichte sich ihm zunächst sein Ideal einer Ordensgemeinschaft mit einer dem Heil der Seele dienenden Lebensordnung. Die einzelnen Nachrichten über diese Einrichtung sind sehr unsicher und haben auch kein genügendes philosophisches Interesse, um bei ihnen ausführlich zu verweilen. Wie unsicher diese Nachrichten sind, beweist schon der bereits von Cicero (N. D. III. 88) hervorgehobene Widerspruch, dafs

ihm einesteils die Verwerfung der blutigen Opfer, andernteils aber die Darbringung eines Stieropfers (oder gar einer ganzen Hekatombe) an die Musen nach Entdeckung seiner geometrischen Lehrsätze beigelegt wurde.

Es konnte aber ferner nicht ausbleiben, dafs eine so fest organisierte Gemeinschaft, die sich vornehmlich aus den herrschenden Klassen rekrutierte, und die überdies ihre Forderungen mit dem ganzen Gewicht der höchsten menschlichen Angelegenheit geltend machte, auch auf die öffentlichen Verhältnisse einen mafsgebenden Einflufs gewann. Auch das Ideal des antiken Calvin fand in Kroton seine Verwirklichung. Ja, der Orden fand in einer ganzen Zahl der unteritalischen Griechenstädte, in denen ähnliche Zustände, wie in Kroton, seine Aufnahme begünstigten, Ausbreitung und eine herrschende Stellung. Im Mittelpunkte dieses ausgedehnten Kreises steht Pythagoras als imponierende Herrschergestalt in allen Angelegenheiten des Ordens. Hier gilt das: Er selbst hat es gesagt! (Cicero N. D. I. 10) als letzte Entscheidung unbedingt. Die Ordenslehre mufste notwendig in allen wesentlichen Punkten stabil sein. Sie steht und fällt mit ihren Voraussetzungen. Indirekt aber erstreckt sich diese Herrschergewalt auch auf die politischen Zustände der Gemeinden, in denen der Orden eine entscheidende Macht gewonnen hatte. Der antike Calvin ist in gewissem Sinne zu einem antiken Cromwell geworden. Geschrieben hat Pythagoras nach der wahrscheinlichsten Nachricht, der freilich allerlei Versuche, sogar durch Fälschung eines Zeugnisses des Heraklit, spätere Unterschiebungen als echte Schriften von ihm erscheinen zu lassen, gegenüberstehen, nichts (D. L. VIII. 6 f.; I. 16), nicht einmal im Sinne der Ordenslehre, geschweige denn in dem der sich später im Orden entwickelnden wissenschaftlichen Forschung.

Die Nachrichten über das weitere Schicksal des Pythagoras und seiner Stiftung sind unsicher und gröfstenteils offenbar völlig ungeschichtlich. Als das Wahrscheinlichste über den weiteren Verlauf der Bewegung hat sich für die

mühsamsten und sorgfältigsten Forschungen folgendes ergeben.

Um 510 führte Kroton einen Krieg gegen die übermächtige Nachbarstadt Sybaris, der, wohl infolge der inneren Kräftigung Krotons durch den Pythagoreismus, mit einem glänzenden Siege endete. Sybaris wurde völlig zerstört; sein Landbesitz fiel den Krotoniaten zu. Aber bei der Verteilung dieser Ländereien kam es nach der wahrscheinlichsten Angabe zu Streitigkeiten innerhalb der herrschenden Partei selbst, in die auch Pythagoras verwickelt wurde, und die ihn bewogen oder nötigten, Kroton zu verlassen und sich nach dem benachbarten Metapont zu begeben, wo er bald darauf, gegen 500, starb. Noch zu Ciceros Zeit wurde dort sein Haus und die Stelle gezeigt, wo er gestorben (Fin. V. 4). Die Nachrichten über diese Vorgänge sind überaus dürftig und unzuverlässig (Z. 335); insbesondere ist mit diesen Vorgängen vielfach die erst viel später, um 440, erfolgte blutige Auflehnung der demokratischen Partei in den unteritalischen Städten gegen die politische Macht des Ordens, die zu dessen Zersprengung führte, zusammengewirrt worden. In Wirklichkeit hat dieser Zusammenbruch des von Pythagoras in einer Reihe der unteritalischen Städte begründeten Systems erst 60 Jahre nach seinem Tode stattgefunden. Um so mehr aber liefert sein Endschicksal einen Beitrag zu dem traurigen Kapitel vom Undank der die Wohltaten eines aufserordentlichen Wirkens Geniefsenden selbst gegen den Wohltäter. „Der mein Brot isset, tritt mich mit Füfsen" (Z. 332 ff.).

Die nachherige Zersprengung der Ordensgemeinschaft hatte eine Zerstreuung der Ordensglieder und vielleicht eben dadurch bei den wissenschaftlich Gerichteten ein unabhängigeres Walten des wissenschaftlichen Geistes zur Folge. Davon wird an späteren Stellen zu handeln sein. Mit noch gröfserer Zähigkeit aber haben sich der Ordensglaube und die pythagorische Lebensführung in kleineren Kreisen erhalten, um in späterer Zeit wieder emporzutauchen und, wie ebenfalls später zu berichten sein wird, von neuem Einflufs auf die philosophische Bewegung zu gewinnen.

2. Xenophanes.

Der zweite dieser aus dem jonischen Kleinasien nach Unteritalien übergesiedelten Vorläufer der dort zur Entwicklung gelangenden neuen Denkrichtungen ist Xenophanes. Ihm liegt ein religiös-politisches Wirken im Sinne des Pythagoras fern; er ist Dichter und Rhapsode, aber auch in viel höherem Maſse als Pythagoras Denker über das Wesen der Dinge. Doch tritt er darin wieder Pythagoras zur Seite, daſs ein religiöser Gedanke — und zwar ist dies bei ihm das Wesen der Gottheit — im Mittelpunkte seines Interesses steht.

Xenophanes war geboren um 570 vor Chr. in der kleinasiatisch-jonischen Stadt Kolophon. Er war also kaum jünger als Pythagoras. Nach dem erhaltenen Bruchstück einer seiner Elegien (D. L. IX. 18) blickte er zur Zeit der Abfassung derselben auf ein im Alter von 25 Jahren begonnenes 67jähriges Wanderleben durch die hellenischen Lande zurück. Diese Elegie fällt also ungefähr ins Jahr 478, und er war zur Zeit ihrer Abfassung 92 Jahre alt. Nach der eben angeführten Stelle des Diogenes Laertius war er aus seiner Vaterstadt vertrieben (oder verbannt) worden. Der Zeit nach fällt der Beginn seiner Heimatlosigkeit mit der Unterjochung Joniens durch Cyrus 545 zusammen. Es darf also vermutet werden, daſs seine Anhänglichkeit an die nationale Unabhängigkeit der Grund seiner Vertreibung gewesen ist. Dazu stimmt auch, daſs er in höherem Alter anscheinend eine neue Heimat im unteritalischen Elea oder Velia am Golf von Neapel, der Gründung der durch die gleiche Freiheitsliebe zur Aufgabe der kleinasiatischen Heimat getriebenen Phokäer, gefunden hat. Doch davon später.

Unter seinen Dichtungen wird ein völlig verschollenes Epos, „Die Gründung Kolophons“, genannt (D. L. IX. 20). Mutmaſslich hatte er diese Dichtung noch während des Aufenthalts in der Vaterstadt verfaſst. Kolophon wird unter den sieben Städten, die sich um den Ursprung Homers stritten, an dritter Stelle genannt, ein Beweis, daſs es ein alter Sitz der epischen Dichtung war.

Auch für seine Elegiendichtung konnte er Vorbild und Anregung noch in seiner Vaterstadt erhalten, wo um 600 einer der hervorragendsten Elegiker, Mimnermus, blühte. Doch läfst sich unter den von ihm erhaltenen Elegien oder Elegienbruchstücken nichts mit Sicherheit auf die Zeit vor seiner Auswanderung zurückdatieren. Zeitlich nicht allzufern von der Katastrophe scheint das Bruchstück zu liegen, in dem er schildert, wie in der letzten Zeit vor der Unterjochung die Bürger Kolophons den Luxus und die Weichlichkeit der Lyder angenommen hatten und nur in Purpurgewändern, salbenduftend und mit gekräuseltem Haar auf dem Markte erschienen (Diels, Poet. philos. fragm., Fr. 3).

Damals war der mündliche Vortrag der Geisteswerke noch die normale und fast ausschliefslich übliche Form ihrer Veröffentlichung. Gewifs ist er schon in seiner Vaterstadt bei Götterfesten im musischen Wettstreit mit seinen Dichtungen aufgetreten. Nach seiner Vertreibung trug er als wandernder Rhapsode seine eigenen Dichtungen vor (D. L. 18), wohl auch als Mittel, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen.

Die beiden uns vollständig erhaltenen Elegien (Diels, Fr. 1 u. 2) zeigen uns Xenophanes als einen Mann von ernstem, idealem, das Geistige und Sittliche hochschätzendem Sinne. Die eine schildert die Vorbereitungen zu einem reichen, glänzenden Gastmahle zu Ehren eines Gottes. Er knüpft daran die Mahnung, beim Gelage mit reinem Sinne die Götter zu ehren und um gerechten Sinn anzuflehen, sowie mäfsig zu geniefsen, um auch ohne Hilfe des Sklaven seine Wohnung erreichen zu können, beim Mahle selbst aber nicht Streitigkeiten, Possen oder erdichtete Fabeln von den Kämpfen der Titanen, Giganten oder Kentauren vorzubringen, sondern Tüchtiges aus eigenem Erleben oder Gedanken über die Tugend. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir auch diese noch von frommem Glauben an die Volksgötter erfüllte Dichtung noch in das Jugendalter des Dichters verlegen. Später ändert sich diese pietätvolle Stimmung gewaltig.

Die andere Elegie beklagt die übermäfsige Schätzung und Ehrung der Olympiasieger seitens ihrer Mitbürger.

Dadurch werde weder die materielle Blüte, noch die gute Zucht gefördert, und die Weisheit, wie er sie vortrage, entbehre der gebührenden Würdigung.

Von Charakterfestigkeit und sittlichem Ernst zeugt auch eine Antwort, die er dem Musiker Lasos von Hermione gegeben haben soll. Als dieser ihn der Feigheit beschuldigte, weil er nicht mit ihm — um Geld — würfeln wollte, sagte er: gerade die Einwilligung zum Verwerflichen würde Feigheit sein (Plut. vit. pud. 5).

Ein Mann von so ernstem und auf das Geistige gerichtetem Sinne nahm selbstverständlich die auf seinen Wanderzügen sich ihm darbietenden Bildungsgelegenheiten eifrig wahr. So wird er auch von den milesischen Denkern einige Kenntnis genommen haben. Theophrast hatte ihn geradezu als Schüler des Anaximander bezeichnet (D. L. IX, 21), der dort mutmaſslich um 547 sein Buch „Über die Natur“ veröffentlicht hatte und bald darauf starb, während Sotion, der alte Historiker der Philosophenfolgen, ihn nur als dessen Zeitgenossen bezeichnete. Dagegen hat er (nach D. L. IX, 19) einen Hauptlehrsatz des Anaximenes, den Satz, daſs die Welt atme, ausdrücklich verworfen. Ebenso hatte er, wie wir gesehen haben, offenbar während seines Aufenthalts in Unteritalien in späteren Jahren, Kenntnis von der Seelenwanderungslehre des Pythagoras genommen. Als Vertreter eines vielseitigen Wissens nennt Heraklit bald nach 500 den Xenophanes neben Hesiod, Pythagoras und dem vielgewanderten Geschichtschreiber Hekatäus von Milet zum Belege des Satzes, daſs „Viellernerei die Denkkraft nicht fördere“ (D. L. IX. 1).

Vornehmlich aber müssen auf seinen Wanderungen die von Stamm zu Stamm, von Stadt zu Stadt wechselnden religiösen Vorstellungen und Gebräuche sein Nachdenken rege gemacht haben. Die Frage nach dem Wesen der Gottheit tritt dauernd in den Mittelpunkt seines Denkens. Er ist in erster Linie nicht Physiker, wie Thales und seine Nachfolger, sondern „Theologe“. Die Frage, wie man die Gottheit zu denken habe, wird das sein Interesse ausschlieſslich beherrschende Problem; sie bestimmt auch die Weise,

in der er für den Fortgang des Denkens fruchtbar geworden ist, und den Platz, den er in der Geschichte der Philosophie einzunehmen hat. Mit Recht hat daher auch Theophrast in seiner „Geschichte der physischen Lehren" unter ausdrücklicher Angabe dieses Grundes ihn als eigentlich nicht in das physische Gebiet gehörig bezeichnet (D. 480).

Und zwar hat er hinsichtlich dieses ihn fortan durchs Leben begleitenden Problems anscheinend zwei verschiedene Phasen durchlaufen. Die ältere ist die der leidenschaftlichen Bekämpfung der herrschenden Religionsvorstellungen, die sich zu skeptischen Klagen über die Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt steigerte, die spätere die einer denkenden Konstruktion des Göttlichen nach dem ihm vorschwebenden Ideal. Wir können die erstere Phase, die des Ankämpfens gegen die Volksmythologie und des Zweifels am menschlischen Erkenntnisvermögen auf diesem Gebiete, nach den Gedichten, in denen sie niedergelegt war, auch die der Sillen nennen. Die andere, die des positiven Konstruierens, ist die seines grofsen Lehrgedichtes, herkömmlicherweise, aber gewifs nicht von ihm selbst „Über die Natur" betitelt. Es ist wahrscheinlich, dafs er dieses Gedicht erst in höherem Alter verfafst hat, als er in Elea einen Ruhesitz gefunden hatte. Dafs er in Elea heimisch geworden, beweist aufser der Tatsache, dafs der um 540 in Elea geborene Parmenides sein Schüler war (Aristot. 986 b, 22; D. L. IX. 21; D. 480), die Angabe, dafs er auch die Gründung Eleas in einem Epos, und zwar in 2000 Hexametern, besungen habe (D. L. IX.. 20). Die heldenmütige Freiheitstat der Phokäer, die angesichts der medischen Unterjochung 546 mit Weib und Kind ihre Stadt im Stiche liefsen und zu Schiffe eine neue Heimat suchten, die sie nach vielen Nöten und Gefahren in Elea fanden (Herodot I. 162—167), war ein Thema, das eng mit seinen eigenen schmerzlichen Jugenderinnerungen zusammenhing, ein vergröfsertes Spiegelbild seines eigenen Geschickes. Gerade in einer solchen Umgebung mufste er sich heimisch fühlen. Dafs aber überhaupt seine dichterische Ader bis ins höchste Greisenalter nicht versiegt war, zeigt schon das eingangs

erwähnte Elegiebruchstück des Zweiundneunzigjährigen, das wohl schon jenseits seines siebzigjährigen Dichterjubiläums liegen mochte. Freilich läfst sich die Annahme eines Alterswohnsitzes in Elea mit diesem Zeugnis über ein bis 478 fortgesetztes Wanderleben nur durch die Voraussetzung vereinigen, dafs er auch von Elea aus seine Wanderungen als Rhapsode noch fortsetzte.

Hinsichtlich dieser beiden Phasen seiner Stellung zum theologischen Problem haben wir nun das Nähere beizubringen.

In den Sillen sowohl wie im Lehrgedicht eröffnet Xenophanes der Poesie ein neues Gebiet. Beide sind in Hexametern abgefafst; beide übertragen den epischen Vers auf das Lehrgedicht. Die Sonderung beider Phasen aber, die Verbindung der skeptischen Aussprüche mit dem Tadel der herkömmlichen Göttervorstellungen und die Zuweisung beider an seine mittleren Jahre einerseits, die Verlegung der positiven Lehre über das Göttliche in sein höheres Alter andererseits beruht nicht auf blofser Vermutung, sondern auf einem positiven Zeugnisse, das diese Annahme vollständig zu begründen scheint.

Der schon erwähnte Timon von Phlius, der geniale Anhänger und „Prophet" des radikalen Skeptikers Pyrrhon von Elis, hat ebenfalls Sillen verfafst. Ein Sillos ist eigentlich ein scheel und höhnisch blickender Mensch, dann übertragen ein Spottgedicht. In den drei Büchern dieser Sillen nun, deren Ton und Plan die erhaltenen Bruchstücke noch erkennen lassen, in denen er die ganze ältere und zeitgenössische Philosophie als dogmatisch aufs schärfste angriff, hatte er unserem Xenophanes eine hervorragende Rolle zugeteilt. Sein Angriff war in die höchst geistvolle Parodie der Hadesfahrt des Odysseus (Odyss. XI) eingekleidet. Im ersten Buche schilderte er in homerischen Wendungen einen gewaltigen Redekampf der Philosophen im Hades. Im zweiten Buche erschien dann der Schatten des Xenophanes, des von den Illusionen des Dogmatismus fast freien „Homerzerstampfers", der die Gottheit fern von Menschenart vorgestellt habe, und erklärte dem fragenden Timon die

einzelnen Gestalten dieses philosophischen Schattenreichs in beifsenden Sarkasmen. Dabei nun läfst ihn Timon klagend auf die dogmatische Wendung seines späteren Denkens hinweisen. Er läfst ihn sich selbst als einen „nach zwei Seiten Blickenden“ anschuldigen und in die Klage ausbrechen, dafs er noch in hohem Alter, der skeptischen Vorsicht vergessend, auf Abwege des Denkens geraten sei und eine bestimmte positive Ansicht über das Wesen der Gottheit aufgestellt habe.

Diese bemerkenswerten Verse des Timon scheinen uns zu berechtigen, sowohl die Bruchstücke der hexametrischen Dichtungen des Xenophanes, in denen er sich zu einem zweifelnden Verhalten bekennt, als auch diejenigen, in denen er die herkömmlichen Göttervorstellungen angreift, einer früheren Zeit und den Sillen zuzuweisen, seine positive Lehre über das Göttliche dagegen dem höheren Alter und dem Lehrgedicht.

Kommen wir zunächst auf die Phase der mittleren Jahre! Sein Zweifel an der herrschenden Götterlehre entspringt ganz und gar seinem sittlichen Bewufstsein. Am verfeinerten sittlichen Gefühl einer fortgeschrittenen Bildungsstufe gemessen, können die überlieferten Göttergestalten nicht bestehen. Es ist ganz derselbe innerreligiöse Prozefs, der in der Sphäre der biblischen Religion bei Ezechiel, bei Jesus zu Tage tritt, nur im Falle des Xenophanes in der Negative verharrend. „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern beigelegt, was bei den Menschen schimpflich und tadelnswert ist, Stehlen, Ehebrechen, einander betrügen, und fast alle ungesetzlichen Werke haben sie von den Göttern ausgesagt“ (Fr. 11). Diese anstöfsige Erscheinung hat aber ihren begreiflichen Grund. Die Götter sind von den Menschen nach dem Bilde ihres eigenen Wesens, ihrer eigenen Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit, geschaffen. „Die Menschen wähnen, die Götter würden geboren wie sie selbst; sie legen ihnen das eigene Fühlen, die eigene Gestalt und Stimme bei. Würden ja auch Rinder, Löwen oder Pferde, wenn sie Hände hätten und malen könnten, die Gestalten der Götter nach ihrem eigenen Bilde formen. So stellen auch die Neger

ihre Götter schwarz und plattnasig, die Thraker die ihrigen blond und blauäugig dar“ (Fr. 14).

Das sind die dürftigen Überreste, die von den Ausführungen der Sillen über die Götterfrage auf uns gekommen sind. Aber sie genügen, um uns zu zeigen, in welchen Bahnen das Denken unseres Dichters auf dieser Stufe seiner Entwicklung sich bewegte, dafs wir hier nicht mehr und nicht weniger als eine Art von antikem Feuerbach vor uns haben.

Diese Wahrnehmung einer völligen Abhängigkeit der Göttervorstellungen vom eigenen Wesen ihrer Verehrer aber hat ihn dann offenbar weiter zu jenen allgemeinen Aussprüchen über die Nichtigkeit des menschlichen Erkennens überhaupt geführt, die dem Pyrrhoneer Timon so zusagten, dafs er ihn trotz seines späteren Rückfalls in den Dogmatismus zum Hadesführer erwählte und damit zugleich zum Altmeister und Schutzpatron der Skepsis proklamierte.

„Es ist nie ein Mensch gewesen und wird nie einer sein, der das Gewisse weifs über die Götter und über das, was er über alle Dinge sagt. Denn wenn es ihm auch gelänge, das Vollkommenste (d. h. das Richtigste) zu sagen, so weifs er es gleichwohl nicht“ (d. h. auch die richtige Aussage wäre nur ein unkontrollierbarer Zufall); „Meinen ist aller Los“ (Fr. 34). In diesem Zusammenhange scheint auch der Ausspruch vorgekommen zu sein: Gott weifs die Wahrheit (Stob. Ecl. II. 1). Auch Cicero bezeugt (Ac. II. 74), er schelte diejenigen als anmafsend, die zu behaupten wagten, sie wüfsten etwas, während man nichts wissen könne.

Es ist eine Äufserung von ihm erhalten, in der er sich zu dieser ablehnenden Haltung in der Erkenntnisfrage geradezu in Gegensatz stellt, die wie eine bewufste und absichtliche Revokation derselben klingt und die daher nach unseren Voraussetzungen selbstverständlich dem Lehrgedicht zugewiesen werden mufs. „Keineswegs haben von Anfang an die Götter den Sterblichen alles offenbart, sondern mit der Zeit stofsen sie forschend auf das Bessere“ (Fr. 18). Klingt das nicht gerade, als ob er, umgekehrt wie ihn Timon im Jenseits die dogmatische Verirrung seines Alters

beklagen läfst, im Alter die skeptische Stimmung seiner jüngeren Tage einschränken wollte? So gefafst, bilden diese Verse ein neues bedeutsames Zeugnis für die in seinem Alter eingetretene Wandlung, zu der wir nunmehr übergehen.

Bei diesem positiven Versuche nun ist es nicht mehr der sittliche Gesichtspunkt, der ihn leitet. Dieser würde zur Erfassung der Gottheit als einer sittlichen Persönlichkeit geführt haben Es ist der Mafsstab der absoluten Erhabenheit der Gottheit über das Endliche überhaupt, den er anlegt, und der ihn zu ziemlich naturalistischen Resultaten führt. Wir würden aber vergeblich versuchen, ein irrtumfreies und scharf umrissenes Bild dieser Resultate zu erlangen, wollten wir uns auch hier ausschliefslich oder auch nur an erster Stelle an seine eigenen Worte, an die spärlichen und abgerissenen Überreste seines Lehrgedichtes halten. Wir müssen uns, um ein festes Grundgerüst zu gewinnen, zunächst an die sekundären Quellen wenden und uns begnügen, die an die betreffenden Stellen des Zusammenhangs passenden Verse des Gedichts an den geeigneten Orten bestätigend einzuschieben.

Von Plato erfahren wir nur (Soph. 242 D), dafs die eleatischen Denker überhaupt und Xenophanes insbesondere das All als ein einheitliches Wesen aufgefafst hätten.

Auch Aristoteles bezeichnet seinen Standpunkt nur an einer Stelle (986b, 18). Parmenides habe das einheitliche Wesen der Dinge begrifflich (oder denkend) und damit zugleich begrenzt gefafst, Melissus fasse es stoffmäfsig und damit zugleich unbegrenzt und schrankenlos, Xenophanes aber, der Lehrer des Parmenides, habe hinsichtlich dieses doppelten Gegensatzes noch keine deutliche Stellung eingenommen, sondern bleibe hinsichtlich desselben bei einer unerkennbaren Haltung stehen, indem er, auf das Weltall hinblickend, das Eine für die Gottheit erkläre (d. h. sich auf die Behauptung beschränke: es gibt keinen Gott, als die einheitliche Welt). Überdies stehe er in der Ausdrucksform seiner Gedanken hinter Parmenides zurück; dieselbe sei bäurisch (d. h. ungeschult).

Aristoteles hat aber offenbar die noch ungelenke Dar-

stellung des Xenophanes aus verschiedenen Ursachen, die erst nachher klargestellt werden können, in ihrer Eigenart nicht erfafst. Es gibt eine ganze Reihe von Zeugnissen, die auf der Darstellung Theophrasts beruhen, aus denen hervorgeht, dafs Xenophanes zu den beiden von Aristoteles bezeichneten Gegensätzen (begrenzt — unbegrenzt; denkend — stoffmäfsig) eine ganz bestimmte Stellung eingenommen und diese auch durch eine deutlich hervortretende Beweisführung begründet hat. Es wird genügen, von diesen Zeugnissen drei anzuführen.

Der kürzeste dieser Berichte ist der Plutarchs (D. 580). Es ist ein oberflächliches Sammelsurium von Lehrsätzen des Xenophanes, das aber nach allgemeinem Zugeständnis wenigstens indirekt auf dem grofsen Werke des Theophrast „Über die naturphilosophischen Lehrbestimmungen“ beruht.

Trotz der dürftigen Beschaffenheit der hier vorliegenden Nachrichten bieten sie doch einige deutliche Spuren einer von Xenophanes geübten Beweisführung. Er hat bewiesen, dafs aus dem Nichtseienden nichts werden kann. Er hat gezeigt, dafs im Göttlichen weder ein Herrschafts- noch ein Dienstbarkeitsverhältnis angenommen werden dürfe, weil das Göttliche nicht als bedürftig gesetzt werden dürfe, sowie dafs in ihm nicht eine Verteilung der Wahrnehmungen (Hören, Sehen) an gesonderte Organe anzunehmen sei.

Der zweite Bericht ist der des Simplicius (D. 480). In ihm wird zunächst die Bemerkung, die Theorie des Xenophanes gehöre eigentlich nicht in die Geschichte der Physik, weil er das Eins und Alles ausdrücklich mit der Gottheit identifiziere, ausdrücklich auf Theophrasts Geschichte der physischen Lehren zurückgeführt. Ob sodann die bei Simplicius sich anschliefsenden Angaben über die Argumente des Xenophanes ebenfalls aus Theophrast geschöpft sind, ist streitig. Doch wäre es immerhin nicht unwahrscheinlich, dafs Theophrast zur Begründung der vorstehenden Behauptung wenigstens in Kürze das Verfahren des Xenophanes gekennzeichnet hätte. Auch scheint nach den zahlreichen vorhandenen Nachrichten über Einzelheiten seiner Naturlehre (von denen nachher) doch Theophrast, auf dessen Schrift die

derartigen Angaben durchweg beruhen, ihn nicht mit der vorstehenden Wendung endgültig beiseite geschoben, sondern eingehender über ihn berichtet zu haben. Einzelne dieser Angaben (z. B. D. 348) werden ausdrücklich auf Theophrast zurückgeführt.

Die bei Simplicius sich anschliefsenden Argumente nun sind folgende: 1. Aus der der Gottheit zuzuschreibenden allem überlegenen Macht folgt ihre Einheit. 2. Um ferner das Nichtentstandensein, also die Ewigkeit, der Gottheit zu erweisen, habe er dargetan, dafs sie durch nichts hervorgebracht werden könne. Nicht durch ein Gleichwertiges, denn gleich Mächtiges könne sich gegenseitig nicht affizieren, also auch nicht hervorbringen. Nicht durch ein Ungleichwertiges (nämlich: Minderwertiges; der andere Fall der Ungleichwertigkeit, die Minderwertigkeit der hervorgebrachten Gottheit, wird als der Voraussetzung der höchsten Vollkommenheit der Gottheit widersprechend, stillschweigend beiseite gelassen), denn das hiefse die Gottheit aus dem (partiellen) Nichts hervorgehen lassen. 3. Die Gottheit darf weder als unbegrenzt, noch als begrenzt gedacht werden. Nicht unbegrenzt, denn das Unbegrenzte wäre das Nichtseiende, denn es hat weder Anfang, Mitte, noch Ende. (Wir erkennen hier den Gegensatz gegen die Lehre des Anaximander und Anaximenes von der Unendlichkeit des Weltstoffs. Das Wirkliche mufs Anfang, Mitte und Ende haben, d. h. es kann nicht unendlich sein.) Nicht begrenzt, denn das setzte ein anderes, Begrenzendes voraus. 4. Sie darf aber auch weder ruhend, noch bewegt gedacht werden. Nicht ruhend, denn das Unbewegte sei das Nichtseiende, und zwar deshalb, weil es weder zu etwas anderem, noch etwas anderes zu ihm komme (ein überaus primitives Argument! Obersatz: Seiend ist, was zu einem anderen kommen oder zu dem ein anderes kommen kann). Aber auch nicht bewegt, denn das Bewegtwerden als ein Erleiden setze ein anderes Bewegendes voraus.

Die Unbewegtheit der Gottheit wird auch in einer erhaltenen Stelle des Gedichts (Fr. 26) ausgesprochen, aber nur in dem Sinne, dafs das Göttliche immer an der gleichen

Stelle verharre und es ihm nicht zieme, den Ort zu wechseln. Diese Bemerkung ist also nur gegen eine vermenschlichende Vorstellung von der Gottheit gerichtet.

Wir haben hier unter 3 und 4 die beiden berühmten, dem Xenophanes zugeschriebenen Antinomien (einander aufhebende Sätze) vor uns, bei denen die Frage entsteht: Wenn die Gottheit weder unbegrenzt, noch begrenzt, weder ruhend, noch bewegt ist, was ist sie denn? Zur Lösung der zweiten derselben bringt Simplicius folgende Bemerkung bei: Wenn der Gottheit Bewegungslosigkeit zugeschrieben werde, so geschehe dies nicht im Sinne der der Bewegung entgegengesetzten Ruhe, sondern im Sinne eines sowohl der Bewegung wie der Ruhe entgegengesetzten Verharrens. Diese Bemerkung ist unzulänglich und wenig verständlich. Die hier nur schwach angedeutete Lösung liegt wohl darin, dafs die dem Göttlichen abgesprochene „Bewegung" lediglich das passive Bewegtwerden ist. Durch die Verneinung in diesem Sinne ist aber keineswegs ausgeschlossen das aktive Sichselbstbewegen.

Nach der Analogie dieser Lösung würde sich denn ferner auch die erste der beiden Antinomien erledigen. Begrenzt im passiven Sinne (durch ein anderes) darf die Gottheit nicht gedacht werden, wohl aber sich selbst begrenzend im aktiven Sinne. Wie dies gemeint, wird sich weiterhin noch genauer ergeben.

Diese ganze Art zu argumentieren aber zeugt selbst für ihre Echtheit. Eine so primitive Argumentationsweise konnte gar nicht ersonnen werden, sondern trägt den unverkennbaren Stempel der Echtheit unmittelbar an sich.

Durch diesen Gedankengang erklärt sich aber auch schon teilweise das abschätzige Urteil und die ablehnende Haltung des Aristoteles. Aristoteles wufste sich den Tiefsinn in den beiden, überdies wohl auch noch unbehilflich ausgedrückten Antinomien, namentlich der ersteren (weder begrenzt, noch unbegrenzt) nicht zu deuten, und nahm daher an, Xenophanes bleibe hinsichtlich der dabei zu Grunde liegenden Alternative in der Schwebe und wisse darin noch keine Entscheidung zu treffen. Der andere Punkt, hinsichtlich dessen er ihm

eine unklare und unentschiedene Haltung vorwirft, die rein stoffliche oder denkende Beschaffenheit des All, kann erst an späterer Stelle klargestellt werden.

Der dritte Bericht findet sich in der kleinen pseudo-aristotelischen Abhandlung „Über Xenophanes, Zeno und Gorgias", deren richtiger Titel aber erwiesenermafsen lauten mufs: „Über Melissos, Xenophanes und Gorgias". Hier finden wir in wesentlicher Übereinstimmung mit der Darstellung des Simplicius, aber etwas eingehender und unter Beifügung einiger weiteren, höchst charakteristischen Züge die gleiche Argumentation über die Art, wie das Göttliche gedacht werden müsse.

Auch hier wird, wie bei Theophrast, gleich zu Anfang betont, dafs die Beweisführung des Xenophanes sich (nicht auf die Natur, sondern) auf das Göttliche richte. Auch hier wird die Einheit und die Ewigkeit mit denselben Gründen, wie bei Simplicius, bewiesen. Beim Beweise für die Ewigkeit findet sich jedoch ein sinnstörendes Einschiebsel. Bei der Erwägung des Falles nämlich, dafs das Göttliche aus einem Ungleichwertigen hervorgegangen sein sollte, wird neben dem berechtigten Unterfall, dafs das Hervorbringende das Minderwertige wäre, auch der unberechtigte Unterfall gesetzt, dafs die Gottheit das Minderwertige wäre. Dafs dieser Fall nach den Voraussetzungen des Xenophanes überhaupt nicht gesetzt werden kann, ist bereits hervorgehoben worden. Der Satz kann nur lauten: Wenn das Vollkommenere (die Gottheit) aus dem minder Vollkommeneren würde, so würde das Seiende aus dem (partiell) Nichtseienden.

Auch hier finden sich ferner die beiden Antinomien mit der gleichen Begründung wie bei Simplicius.

Neu und eigentümlich ist diesem Bericht ein für das Verständnis des Xenophanes überaus wichtiger fünfter Punkt. Aus der Einheit wird nämlich gefolgert, die Gottheit müsse ein durchweg gleichartiges Wesen sein, welches das Sehen, Hören und alle übrigen Sinne überall habe. Hier ist zweierlei zu unterscheiden: die Gleichartigkeit und die Weise des Empfindens unter der hier plötz-

lich neu hinzutretenden Voraussetzung, dafs das Göttliche auch ein empfindendes Wesen ist.

Den ersten Gedanken anlangend, so würde aus der Ungleichartigkeit folgen, dafs es Teile von Gott gebe, von denen einer den anderen beherrsche oder von anderen beherrscht werde, was unstatthaft sei. Dieser Punkt war auch schon im Berichte Plutarchs angedeutet. Daraus wird gefolgert, dafs der Gott kugelförmig gedacht werden müsse, womit zugleich der Anforderung Genüge geleistet werde, dafs Gott weder (durch ein Fremdes) begrenzt noch unbegrenzt sein dürfe.

Bei dieser Kugelförmigkeit könnte man zunächst an das die Welt als feste Kugelhülle umspannende Firmament denken. Xenophanes hat jedoch unzweifelhaft nicht an einen solchen, doch immerhin vielgliedrigen Weltbau, sondern lediglich an die Erdkugel gedacht. Diese ist ihm der wesentliche Inbegriff des Seienden. Doch davon nachher.

Eine Andeutung, dafs die Gottheit auch empfindet, und zwar nicht durch gesonderte Organe, sondern als Ganzes, bot ebenfalls schon der dürftige plutarchische Bericht. Eine vollinhaltliche Bestätigung dieser Lehre bietet ein erhaltener Vers des Gedichtes: „Ganz sieht er, ganz denkt er, ganz hört er“ (Fr. 24). Hier tritt sogar zu dem Empfinden noch das Denken hinzu. Es wird hier auch deutlich, wie Aristoteles zu der anderen Ausstellung gegen Xenophanes gekommen sein kann, derselbe verhalte sich zu dem Gegensatze eines denkenden oder materiellen Urwesens indifferent. Aristoteles hat nicht gesehen, dafs Xenophanes seinen Gott sowohl ausgedehnt und materiell, als auch denkend und empfindend vorstellt. Xenophanes ist in diesem Grundgedanken seiner Lehre noch echter Hylopsychist. Für den Hylopsychismus aber hat Aristoteles, wie schon bei Thales zutage trat, kaum ein Verständnis.

Die in diesen Berichten zutage tretende Weltvorstellung nebst Begründung ist so eigenartig, dafs sie von den Berichterstattern nicht aus den Fingern gesogen worden sein kann. Sie mufs für authentisch gelten. Ein später Zeuge bezeichnet diese Gottes- und Weltvorstellung kurz in der Weise,

er lehre ein kugelförmiges, durch nichts affiziertes, unveränderliches, vernünftiges All (S. Emp. Hyp. I. 225; III. 218).

Wie stellte sich nun Xenophanes auf dieser Stufe seines Denkens zur Frage der Vielheit der Götter?

Ein Fragment lautet: „Ein Gott ist, der gröfste unter den Göttern und Menschen, weder an Gestalt, noch an Sinn den Sterblichen vergleichbar" (Fr. 23). Hat er hier den Göttern des Volksglaubens einen Platz in seinem Weltsysteme eingeräumt? Schlechterdings abweisen läfst sich diese Behauptung nicht. Wenigstens in der Beschränkung, dafs er irgendwie göttliche, d. h. übermenschliche Wesen, angenommen habe. Es wären dies freilich nicht Götter nach dem von ihm entwickelten strengen Begriffe des Göttlichen, sondern gewordene, begrenzte, endliche Wesen. Beweiskräftig dafür ist freilich die Stelle nicht, denn ebensogut kann es sich in der Stelle nur um eine epische Floskel handeln. Jedenfalls hat Xenophanes die Göttlichkeit im strengen Sinne nur dem ewigen All beigelegt. Er erklärte es für gleich gottlos, ein Entstandensein der Götter anzunehmen, wie ein Vergehen derselben. Denn in beiden Fällen gebe es eine Zeit, in der keine Götter existierten. In demselben Sinne ist die Antwort zu verstehen, die er den Leuten von Elea gegeben haben soll. Dort wurde einer gewissen Gottheit geopfert und zugleich ein Klagefest über ihren Untergang gehalten. Xenophanes entscheidet: Ist es eine Gottheit, so halte man ihr kein Klagefest; ist sie vergänglich, so opfere man ihr nicht (Arist. 1399 b, 6; 1400 b, 5).

Es sind nun aber ferner von Xenophanes auch Angaben über die Beschaffenheit der Welt im einzelnen, Erklärungen von Vorgängen und Dingen in der Welt, überliefert. Auch diese Lehren über die Welt lassen sich sehr wohl aus seiner Gottesvorstellung ableiten.

Dafs die kugelförmige Gottheit stofflich ist, haben wir gesehen. Über den Stoff der Dinge in der Welt hören wir nun folgendes: „Erde und Wasser ist alles, was wird und sich bildet" (Fr. 29; S. Emp. Hyp. III. 30). „Alle sind wir aus Erde und Wasser ins Dasein getreten" (Fr. 33).

Wenn es dem gegenüber einmal heifst: „Aus Erde ist das Ganze und in Erde endigt das Ganze“ (Fr. 27; D. 284), so mufs angenommen werden, dafs hier der Zusammenhang die Nichterwähnung des Wassers rechtfertigte. Auch in einem Abschnitte Galens (D. 481) wird wenigstens für den menschlichen Körper unter ausdrücklicher Berufung auf die Schrift Theophrasts die Behauptung des Bestehens blofs aus Erde scharf zurückgewiesen. Diese beiden Grundstoffe der Gottnatur liegen uns ferner in sichtbarer Verteilung über die Welt vor. Die Quelle alles Wassers, aus dem auch die Luft entsteht, ist das Meer (Fr. 30). Die Erde aber „wurzelt“ ihrem unteren Teile nach „im Unendlichen“ (Fr. 28; Aristot. 294, 22; D. 376). Dies kann aber, da unserem Denker das Unendliche das Nichtseiende ist, nur bedeuten: sie erstreckt sich nach unten bis an die Grenze des Seienden, bis an die Peripherie des kugelförmigen Gottes. Die obere Fläche ist dann, soweit nicht von Wasser bedeckt, der Schauplatz des Lebens und der Menschengeschichte.

Aus diesen beiden Stoffen seines Gottes, insbesondere aus dem Wasser, nun wird alles in der Welt abgeleitet. Zunächst ist die Luft weiter nichts als verdunstetes Wasser. Der Salzgehalt des Meeres erklärt sich dadurch, dafs bei dieser Transformation in Luft die dem Wasser beigemengten erdigen Bestandteile zurückbleiben. Die Luft wird zu Wolken, die sich einesteils wieder zu Regen verdichten, anderenteils zu Winden verflüchtigen. Auch die Entstehung der Flüsse erklärt sich so (Fr. 30; D. 371).

Aber auch alle Licht- und Feuererscheinungen über der Erdfläche werden aus den Wolken, also indirekt aus dem Wasser, abgeleitet. Wie sich Xenophanes dies Feurigwerden gedacht hat, ist nicht überliefert. „Was sie Iris (den Regenbogen) nennen, auch das ist eine Wolke, purpurn und rötlich und grünlich anzuschauen“ (Fr. 32). Das St. Elmsfeuer besteht aus Wölkchen, die auf Grund einer gewissen Bewegung leuchtend werden (D. 347). Auch die Blitze sind ein durch Bewegung Leuchtendwerden der Wolken (D. 368). Auch Planeten, Sternschnuppen

u. dergl. sind nur durch Bewegung feurig gewordene Wolken (ib. 367).

Ja sogar die Gestirne sind weiter nichts als leuchtende Wolken. Sie erlöschen bei Tage, werden aber zur Nachtzeit „wie Kohlen" (d. h. offenbar, wie man langsam fortglimmende Holzkohlen mit dem Blasbalg wieder in Glut bringt, also wohl durch Windströmungen) wieder angefacht. Was uns als Aufgang und Untergang erscheint, ist tatsächlich nur Angefachtwerden und Erlöschen (ib. 343).

Selbst die Sonne ist nur eine Ansammlung glühender Wolken, eine Zusammenballung feuriger Teile, die aus der feuchten Ausdünstung des Wassers entstehen. Sie ist beim Aufgange eine andere als tags zuvor; jeder Tag hat seine neue Sonne, die weiter nichts ist, als eine atmosphärische Erscheinung. Die verschiedenen Teile der Erdoberfläche haben verschiedene Sonnen. Die Kreisform der täglichen Sonnenbahn ist eine optische Täuschung, hervorgerufen durch die grofse Entfernung der Endpunkte der Bahn von unserem Standpunkte. Tatsächlich ist die Bewegung der Sonnenwolke ein Schweben in unbestimmter Richtung. Auch die gewöhnlichen Dunstwolken scheinen uns ja bei ihrer Annäherung am Horizont aufzusteigen, bei ihrer Entfernung unter den Horizont hinabzusinken. Die Finsternisse entstehen durch teilweises oder vollständiges Erlöschen der Sonnenwolke. Wenn er auf Grund vermeintlicher Zeugnisse behauptete, dafs es monatelange Sonnenfinsternisse gegeben habe, so ist dies ganz folgerichtig. Die tägliche Entstehung der Sonne wird ihm, wie die des Regens oder der Dürre, von den Launen des Wettergottes abhängig. Zu gewissen Zeiten gerät auch die Sonnenwolke gleichsam auf einen Irrweg, indem sie sich nach unbewohnten Erdstrecken entfernt. Auch so entstehen Verfinsterungen. Da es nicht wahrscheinlich ist, dafs Xenophanes eine doppelte Erklärung der Sonnenfinsternisse gegeben hat, so liegt hier vielleicht ein Versuch vor, den tieferen Stand der Sonne im Winter und die entsprechende Licht- und Wärmeabnahme zu erklären (D. 348, 354, 355).

Auch der Mond ist eine leuchtende Wolke. Seine

Phasen sind weiter nichts als periodische Erlöschungen (ib. 356, 360). Dies ist wohl so zu verstehen, dafs er dem Monde nicht, wie der Sonne, eine nur eintägige Dauer zuschrieb, sondern ihn im Laufe eines Monats entstehen, langsam anwachsen und ebenso allmählich wieder erlöschen (d. h. sich in Wasser zurückverwandeln) liefs.

Für eine Umbildung des Wassers in Luft scheint er schliefslich auch die menschliche Seele erklärt zu haben. „Die Seele ist Hauch" (Pneuma, D. L. IX, 19).

So wird alles, was sich auf der Erdoberfläche und im Raume über derselben begibt, aus dem Wasser abgeleitet. Dafs er selbstverständlich auch dem Erdelement einen Anteil an den Gebilden auf der Erdfläche zugewiesen haben wird, bedarf keiner Erinnerung. An dieser Stelle nun mufs die Annahme, dafs Xenophanes unter dem kugelförmigen Gott lediglich die Erde verstanden hat, fast zur Gewifsheit werden.

Zunächst findet sich von der Annahme einer kugelförmigen Hülle der Welt, eines Firmaments, und von einer Fixierung der Erde im Mittelpunkte dieser Hohlkugel keine Spur. Ferner: was sich oberhalb der Erdfläche durch die Umgestaltungen des Wassers abspielt, ist gleichsam nur flüchtige Projektion des irdischen Geschehens über die Grenze des Gottes hinaus ins Leere und Nichtseiende. Durch diese Projektionen wird der Satz nicht aufgehoben, dafs der Gott nirgends durch etwas aufser ihm Seiendes beschränkt und bestimmt wird, da ja alle diese Vorgänge in voller Abhängigkeit von seiner eigenen stofflichen Grundlage und durch sein eigenes Wirken stattfinden. Vielmehr erhalten gerade durch die Identifikation der Gottheit mit der Erde alle die vorstehend gegebenen naturwissenschaftlichen Einzelerklärungen ihren Einheitspunkt, und insbesondere erklärt sich durch sie aufs beste die sonst so auffällige Degradierung der Gestirne vom Range als Himmelskörper zu dem von flüchtigen atmosphärischen Erscheinungen. Weiter: es erklärt sich so aufs beste die sonst so auffällige Angabe, dafs die Erde nach unten ihre Wurzeln bis zum Endpunkte des Seienden hinab erstreckt. Sie ist eben selbst der Inbegriff alles Seienden. Endlich: eine in Teile gegliederte Welt

würde dem strengen Einheitspostulate unseres Denkers noch weit entschiedener widersprechen, als die doch von ihm so bestimmt abgelehnte Annahme von Organen des Gottes. Wenn ihm zur Verwirklichung der Einheitsforderung nicht einmal der Organismus genügt, dann noch viel weniger der vielgliedrige Bau eines Kosmos.

Ist aber diese Auffassung richtig, so hat nicht erst, wie nach den vorhandenen Nachrichten angenommen werden müfste, Parmenides die Kugelform der Erde gelehrt, sondern der Vorrang in dieser kühnen Lehre gebührt unserem Xenophanes. Der Unterschied ist nur der, dafs Parmenides der Erde als einem Einzelgliede des Weltbaues die Kugelform beigelegt hat, Xenophanes aber die Erde zugleich als das Ganze der Welt auffafst.

Als die eigentlich treibende Kraft dieser Bewegungs- und Veränderungsvorgänge in der Welt aber betrachtet unser Denker unzweifelhaft die dem Gotte innewohnende geistige, intellektuelle Qualität. „Ohne Ermüdung setzt er durch das Denken seines Sinnes alles in Bewegung“ (Fr. 25). Wenn er nach einer späteren Angabe (D. 371) die Sonne als Ursache des Übergangs des Wassers in Wolken und Winde bezeichnet hat, so kann sich dies nur auf einzelne untergeordnete Vorgänge beziehen. Ist ja doch die Sonne selbst nur ein Erzeugnis des verdunsteten Wassers!

Diese geistige Triebkraft äufsert sich aber nicht nur in den Einzelvorgängen der Welt, wie sie gegenwärtig ist, sie umfafst mit ihrem umgestaltenden Wirken auch das Ganze der Welt, d. h. die Gottheit selbst. Diese wird durch nichts aufser ihr bewegt, aber sie bewegt und verändert fortwährend sich selbst. Xenophanes bezeugt, dafs in einem früheren Zeitpunkt Erde und Wasser noch nicht gesondert waren, sondern eine Schlammmasse bildeten. Nicht als ob sie in diesem Zustande der Qualität nach noch nicht geschieden gewesen wären. Xenophanes ist im Festhalten an der Stabilität dieser beiden Grundstoffe ein Vorläufer der empedokleischen Lehre von den Elementen. Sie waren nicht stofflich eins, sondern als zwei verschiedene Stoffe in einem Zustande völliger Vermischung. Der kugelförmige Gott war

einmal ein empfindender und denkender Lehmklumpen. Als Beweis dafür führte er an, dafs mitten im Festlande und sogar auf Bergen sich versteinerte Muscheln und in den Steinbrüchen von Syrakus Abdrücke von Fischen und Seetang (so nach einer von Gomperz befürworteten Emendation) gefunden haben. Ebenso auf Paros und Malta im Gestein die Formen der verschiedensten Seetiere. Er erklärt dies ausdrücklich aus einem früheren Schlammzustande, d. h. aus dem Zustande der völligen Durchdringung der beiden Elemente Erde und Wasser. Mit dem Schlamme seien dann später die Abdrücke hart geworden. Er schliefst aus diesen Erscheinungen, dafs auch künftig wieder eine solche Durchdringung der beiden Elemente, verbunden mit einem Untergange des Menschengeschlechts, eintreten werde, worauf dann wieder eine neue Weltperiode einsetzen werde, und so fort in ewigem Kreislaufe (D. 566).

Dafs Xenophanes vom Standpunkte dieser Lehren aus an den Systemen der milesischen Naturphilosophen vieles auszusetzen hatte, ist selbstverständlich. Er soll zwar den Thales gelobt haben (D. L. I. 23), doch wird auch ausdrücklich bezeugt, dafs er ihm sowie seinen beiden Nachfolgern widersprochen habe (ib. IX. 18; D. 580). Zwar hat ja auch sein System ein echt hylopsychistisches Gepräge. Der Stoff als solcher ist auch bei ihm lebendig. Aber was die älteren Hylopsychisten noch nicht ausgesprochen hatten, er ist bei ihm empfindend und sogar denkend, und so erhebt sich der Hylozoismus bei ihm zu einer Art von primitivem Pantheismus. Gewifs hatte Heraklit recht, wenn er unserem Denker „Viellernerei“, d. h. einen Reichtum an vielseitigem, durch Erfahrung und Beobachtung erworbenem Wissen, zusprach. Nicht aber, wenn er verkannte, dafs Xenophanes die Mannigfaltigkeit seiner Einzelerfahrungen mit grofser Kraft des Denkens zu einem einheitlichen und folgerichtigen System verknüpft hat.

Wir werden sehen, dafs Heraklit selbst nicht nur in Einzelheiten manches von Xenophanes entlehnt hat, sondern dafs auch sein System als Ganzes im wesentlichen den gleichen Grundcharakter hat wie das des Xenophanes. Als

besonders bezeichnend für die radikale Folgerichtigkeit und Furchtlosigkeit seines Denkens mufs noch hervorgehoben werden, dafs er den ganzen Aberglauben, der sich an Orakel, Vorzeichen, Wahrsagung u. dgl. knüpfte, in dessen Schlepptau die spätere griechische Philosophie dauernd geriet, von Grund aus verworfen hat. Von einem Gott, wie der seinige, konnten derartige Wirkungen nicht ausgehen (Cic. Div. I. 5; D. 415).

II. Der kleinasiatische Hylopsychist Heraklit (um 500).

Die Ableitung der Welt aus einem lebendigen Urstoffe ist noch in verschiedenen anderen Richtungen versucht worden. Aristoteles erwähnt z. B. öfter (303 b, 10, 203 b, 205, 25) die Annahme einer Mittelstufe zwischen Luft und Wasser als Urprinzip. Von dieser Stufe aus gab es dann nach der Seite der Verdichtung wie nach der der Verdünnung gleichmäfsig je zwei Stufen (Wasser, Erde — Luft, Feuer). Auch eine Zwischenstufe zwischen Luft und Feuer wird erwähnt (Z. 209. 2).

Über diese Versuche aber fehlt es an näheren Nachrichten. Irgend welchen Einflufs auf die weitere Entwicklung haben sie nicht gewonnen.

In ganz aufserordentlichem Mafse und in den verschiedensten Richtungen dagegen hat auf den weiteren Entwicklungsgang Heraklit eingewirkt. Er ist aufserdem ein Denker und Schriftsteller von überaus scharf ausgeprägter Eigenart; ziemlich genaue Nachrichten über seine Lehre und eine Fülle von Bruchstücken seiner Schrift sind erhalten. Er ist überdies ein Denker, bei dem das rein theoretische Interesse der Naturerklärung im einzelnen gegen die allgemeinen Grundzüge der Weltanschauung und eine daraus abzuleitende Gemütsverfassung und Lebensführung ganz in den Hintergrund tritt, derjenige unter den Hylopsychisten und der erste Denker überhaupt, der als Vorläufer der Philosophie im eigentlichen Sinne zu bezeichnen ist. Nach Sext. Empiricus (Dogm. I. 7) war es schon im Altertum streitig, ob er nicht aufser zu den Physikern auch zu den (axiologischen) Ethikern zu rechnen sei. Nicht wegen des,

bei ihm nicht vorhandenen, Strebens nach Erweiterung der Naturerkenntnis, sondern wegen der Originalität seiner Grundannahme und der Folgerungen für die Lebensführung, die er daraus ableitete, stellt er den Höhepunkt des hylopsychistischen Denkens dar. Alles dies Grund genug, ihm eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Heraklit war geboren um oder nach 540 und soll ein Alter von 60 Jahren erreicht haben (D. L. IX. 14). Er stammte aus einem der vornehmsten Geschlechter der kleinasiatisch-jonischen Kolonie Ephesus. In seiner Familie war die Königswürde erblich, wenngleich dieselbe zu seiner Zeit, wo sogar die Patrizierherrschaft bereits in die Demokratie überzugehen im Begriffe war, zum bloſsen Titel und zur Trägerin einiger religiöser Cerimonien herabgesunken war. Das Wenige, was über sein Leben und seine geistige Entwicklung berichtet wird, trägt mehr den Charakter freier Erdichtung, um ihn auch als Persönlichkeit, entsprechend dem Geiste und Tone seiner Schrift, als geniale, aber absonderliche Prophetengestalt erscheinen zu lassen, als den einer beglaubigten Geschichtserzählung. Von Jugend an wunderbar geartet, habe er als Jüngling erklärt, er wisse nichts als Mann dagegen, er wisse alles. Er sei niemandes Schüler gewesen, sondern habe alles sich selbst verdankt. Nur der Drang, alle Philosophen fein säuberlich in ein geistiges Abstammungsverhältnis zu bringen (Sotion), führte dazu, ihm Xenophanes als Lehrer zu geben (D. L. 5). Die ihm erblich zugefallene Königswürde habe er freiwillig einem jüngeren Bruder überlassen (ib. 6). Den Antrag, als Gesetzgeber seiner Vaterstadt aufzutreten (d. h. nach Lage der Sache das Ansinnen der aristokratischen Partei, eine ihren Interessen entsprechende Verfassung zu entwerfen), habe er abgelehnt, weil die Verfassung der Stadt sich schon dem Schlechteren zugewandt habe, und statt dessen in demonstrativer Weise angefangen, sich an den Spielen der Knaben zu beteiligen, mit der Erklärung, das sei doch besser, als sich weiter mit den öffentlichen Angelegenheiten zu befassen (ib. 3). Ein tatsächliches Zeugnis des Ingrimms, mit dem er den Übergang zur Demokratie betrachtete, hat sich in

einer Stelle aus seiner Schrift erhalten. In dieser erteilt er den Ephesiern, nachdem sie (jedenfalls in Verbindung mit diesen Verfassungskämpfen) ihren besten Mann, seinen Freund Hermodoros, verbannt hatten, weil unter ihnen niemand der Tüchtigste sein solle, den Rat, sich Mann für Mann aufzuhängen und den Unerwachsenen den Staat zu überlassen (Strabo XIV. 25; bei Cic. Tusc. V. 105 und D. L. IX. 2, etwas milder ausgedrückt). Schliefslich sei er zum vollständigen Menschenhasser geworden, sei in die Berge gegangen und habe dort von Kräutern gelebt. Doch habe er sich dadurch eine Wassersucht zugezogen. Er sei deshalb zur Stadt zurückgekehrt und habe den Ärzten die Frage vorgelegt, ob sie den Regen in Trockenheit verwandeln könnten. Da diese ihn nicht verstanden, habe er eine selbsterfundene Kur versucht, darin bestehend, dafs er sich in einem Viehstall mit Dünger zugedeckt habe, um so durch die Wärme das Wasser zu vertreiben. Die Kur sei jedoch nicht angeschlagen; er sei gestorben (D. L. 3 f.). So hatte sich in der Überlieferung sein Bild zu dem eines wunderlichen Heiligen gestaltet.

Auf ähnlichen Voraussetzungen über seine Lebensführung, wie die letzten Angaben, beruht auch die hübsche Anekdote, die Aristoteles (645, 17) erzählt. Fremde, die ihn aufsuchen, sehen ihn erhitzt am Küchenherde stehen (also offenbar mit der Zubereitung einer Speise beschäftigt). Als sie zaudern, einzutreten, sagt er: Tretet nur ein, denn auch hier sind Götter! Die Erzählung erinnert direkt an den hylopsychistischen Ausspruch des Thales, dafs alles voll Götter sei, und mufs unzweifelhaft im gleichen Sinne gedeutet werden.

Was nun seine philosophische Vorbildung anbetrifft, so ist er auf keinen Fall der philosophische Erdgeborene, für den die vorstehenden Notizen ihn ausgeben möchten. Was zunächst sein Verhältnis zu Xenophanes betrifft, so kann natürlich von einer eigentlichen Schülerschaft keine Rede sein. Doch kann er immerhin in jüngeren Jahren zu dem seit 545 umherwandernden Rhapsoden in persönliche Beziehungen getreten sein. Jedenfalls beweist schon das bereits mehrfach erwähnte Bruchstück, dafs er die Lehre des

Xenophanes wie die des Pythagoras kennt. Dasselbe bezeugt aber auch seine Bekanntschaft mit Hesiod und mit dem jonischen Geschichtschreiber Hekatäus von Milet, dem Vorläufer des Herodot, gestorben um 500. Das Fragment lautet: „Viellernerei belehrt nicht den Verstand. Sonst hätte sie den Hesiod belehrt und den Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekatäus.“ Dafs er jedoch von Xenophanes auch in wesentlichen Punkten beeinflufst worden ist, wird die Darstellung seiner Lehre zeigen.

Vornehmlich aber mufs eine starke Beeinflussung durch die Denker des benachbarten, ebenfalls jonischen Milet mit Entschiedenheit angenommen werden. Zwar liegt ein direktes Zeugnis dafür nicht vor. Dafs jedoch eine solche stattgefunden, dafür spricht der ganze Charakter seiner Lehre. Hatten ja doch Anaximander und Anaximenes ihre Lehre schriftlich niedergelegt. Und dafs er Thales kannte und beifällig erwähnt hat, ist bereits angeführt.

Der Schrift, in der Heraklit seine Weisheit niederlegte, wurde nur nach allgemeinem Herkommen und in wenig zutreffender Weise der Titel „Über die Natur“ beigelegt (D. L. 5). Andere gaben ihr den Titel „Die Musen“ (ib. 12), was aber wohl nur auf Mifsverständnis einer Platostelle beruht (Soph. 242 D). Dafs sie aus drei Teilen, einem kosmologischen, einem ethisch-politischen und einem theologischen bestanden habe (D. L. 5), ist wenig glaubwürdig. Nach dem Urteil solcher, die das Buch noch gekannt haben, überwog darin das ethisch-politische Interesse weitaus das der Naturerklärung (ib. 12, 15; vgl. S. Emp. Dogm. I. 7), und das einzige Zeugnis, das über die Stelle einiger der erhaltenen Fragmente in dem Buche vorhanden ist, belehrt uns, dafs er gleich in den ersten Sätzen mit den ethischen Konsequenzen seiner Weltanschauung herausplatzte. Der erste Satz besagte nämlich, dafs die Menschen im allgemeinen der ewigen Weltvernunft, wie er sie verkündige, verständnislos gegenüberständen, und dann folgte nach einer kurzen, für uns verlorenen Ausführung der Gedanke, es sei eine Notwendigkeit, nach dieser gemeinsamen einheitlichen Weltvernunft sein Leben einzurichten, wenngleich die Masse lebe, als ob sie

eine Privateinsicht besäfse (S. Emp. D. II. 132 f.; Arist. 1407 b, 11). Zufällig sind wir gerade über die Naturansicht Heraklits genauer unterrichtet, und dadurch entsteht der Schein, als ob er derselben ein besonderes Interesse gewidmet habe.

Der Form nach zeichnete sich diese Schrift durch eine Fülle höchst eindrucksvoller Wendungen, durch einen echten Prophetenstil aus. Dies hat wesentlich mit dazu beigetragen, dafs so viele seiner Aussprüche bis in die spätesten Zeiten, zum Teil als geflügelte Worte, angeführt wurden und uns so eine ziemliche Zahl heraklitischer Sätze erhalten sind. Andernteils lag in dieser altertümlich ungefügen, bilderreichen, nicht in logischem Gedankengange und in übersichtlich gebauten Sätzen einherschreitenden Rede schon für die Alten ein schweres Hindernis des Verständnisses. Von Sokrates wird erzählt (D. L. II. 22; IX. 11), dafs er sie sich einst von Euripides geborgt und beim Zurückgeben gesagt habe, was er verstanden, sei vortrefflich, er nehme daher auch von dem, was er nicht verstanden habe, das gleiche an; sie erfordere aber einen dolischen Taucher. Aristoteles tadelt (1407 b, 11) an ihr, dafs man oft nicht wisse, ob ein Wort zum vorhergehenden oder zum folgenden zu ziehen sei, und Theophrast urteilte, er spreche aus Melancholie manches nur halb aus, anderes bald so, bald anders. Auf letzterem beruhen wohl auch die Urteile, die den Berichten über seine Naturlehre bei Diog. Laert. (IX. 7 und 8—11) eingefügt sind. Hier wird einesteils die bisweilen höchst lichtvolle und erhebende, an Kürze und Gewichtigkeit unvergleichliche Darstellung gerühmt, andernteils aber mehrfach betont, dafs wichtige Punkte im Unklaren bleiben. Der Pyrrhoneer Timon hatte ihn im Philosophenkampfe in der Unterwelt einesteils als den „Kräher“ und „Pöbelschmäher“, andernteils aber als den „Rätsler“ eingeführt (D. L. IX. 6), und im späteren Altertum war für ihn die Bezeichnung „der Dunkle“ stehend geworden. Zahlreiche Erläuterungsschriften von Philosophen wie von Grammatikern wurden ihm gewidmet (D. L. 15).

In welchen Zeitpunkt des Lebens Heraklits die Ab-

fassung dieser Schrift fällt, ist nicht bekannt. Nach einer alten Nachricht soll der Hermodoros, dessen Verbannung in ihr erwähnt wird, bei der Gesetzgebung der Decemvirn in Rom, 452, hilfreiche Hand geleistet haben. Wäre dies geschichtlich, so müfste seine Verbannung aus Ephesus und also auch die Abfassung der Schrift möglichst weit herabgerückt werden. Ja, es müfste selbst die Lebensdauer Heraklits anders bestimmt werden, wenn man nicht annehmen wollte, dafs sein Freund Hermodor zur Zeit seines Todes (480) noch in ziemlich jugendlichem Alter gestanden hätte. Es scheint aber die Erzählung von dem römischen Wirken Hermodors nicht genügend beglaubigt zu sein und so kann über die Abfassungszeit der Schrift nur gesagt werden, dafs sie mutmafslich nach 500, vielleicht gegen Ende seines Lebens um 480, anzusetzen ist.

Die erhaltenen Fragmente der Schrift, ungefähr 130 an der Zahl, sind von Bywater (Oxford 1877) unter vollständiger Beifügung des Zusammenhanges, in dem sie vorkommen, gesammelt worden. Mehrfache Erweiterungen und Verbesserungen in dieser Sammlung bietet die sonst knapper gehaltene Schrift von H. Diels, Herakleitos von Ephesos (Berlin 1901), die auch eine deutsche Übersetzung und eine Zusammenstellung der sonstigen über Heraklit und seine Lehre erhaltenen Nachrichten gibt. Nach dieser Schrift werden im Nachfolgenden die Fragmente angeführt werden. Die grundlegende Arbeit für die Sammlung der Fragmente ist von Fr. Schleiermacher geleistet worden; ein zweibändiges Werk über Heraklit hat der bekannte sozialistische Agitator Ferdinand Lassalle verfafst.

Die erhaltenen Fragmente geben zwar über die hervorragendsten Punkte in der Lehre Heraklits, nicht aber über den Zusammenhang seiner Lehre Aufschlufs. Es ist auch unmöglich, aus ihnen den Gedankengang des Buches zu erkennen. Manche von ihnen bleiben schon deshalb unverständlich, weil der Zusammenhang, in dem sie gestanden haben, nicht bekannt ist. Eine zusammenhängende Anschauung wenigstens über seine Weltvorstellung, beruhend auf dem grofsen Geschichtswerke Theophrasts, in etwa aber auch

über seine sonstigen Lehren, geben die (bei Diels zusammengestellten) indirekten Nachrichten bei Diogenes Laertius und anderen. Es wird sich empfehlen, bei der Darstellung der Lehre diese indirekten Nachrichten zu Grunde zu legen und dann erst die Fragmente für die betreffenden Lehrpunkte reden zu lassen.

1. Der auf Theophrast beruhende Abrifs seiner Naturlehre bei Diogenes Laertius (IX. 8—11). Der Grundstoff aller Dinge ist das Feuer (vgl. Aristot. 984, 7). Wie bei Anaximenes äufsert sich die Lebendigkeit des Feuers, soweit sie als Umwandlung in andere Stoffe zutage tritt, als Verdichtung und Verdünnung. Diese beiden Vorgänge haben aber hier, weil das Feuer, der dünnste und leichteste Stoff, den Ausgangspunkt bildet, eine wesentlich andere Stellung als in dem System des Anaximenes. Bei diesem stellten sich Verdichtung und Verdünnung als zwei gleichzeitige, in entgegengesetzter Richtung eintretende Umwandlungsrichtungen dar (Luft — Feuer; Luft — Feuchtes und Festes). Bei Heraklit werden daraus zwei successive Reihen der Umwandlung, die Reihe der Verdichtung, von Heraklit der Weg abwärts genannt, und die Reihe der Verdünnung, von ihm der Weg aufwärts genannt, beide mit den beiden Stufen des Feuchten oder Flüssigen und des Festen. Die Luft als Zwischenstufe liefs er völlig ausfallen. An die Stelle derselben trat ihm die Ausdünstung (anathymíasis). Diese fällt zusammen mit der Verdünnung oder dem Wege aufwärts und ist von doppelter Art. Als lichte Ausdünstung geht sie aus vom Feuchten und bildet den Rückgang vom Feuchten zum Feurigen. Wir haben hier offenbar die schon bei Thales erwähnte kindliche Vorstellung von der Umwandlung des Wassers in Feuer, die man beim sogenannten Wasserziehen der Sonne vor Augen zu haben glaubte. Als dunkle Ausdünstung geht sie aus von der Erde. Diese mufs wegen der zu Grunde liegenden Stufenfolge in der Umwandlung in Wasser enden. Offenbar betrachtete er hier die dunklere, trübere Luft als Zwischenstufe, entsprechend der Bildung der Wolken und des Wassers in der Luft.

Schon im Zusammenhange mit diesen allgemeinen

Grundzügen des Naturgeschehens hatte er, nach dieser Darstellung zu schliefsen, drei für seine Naturanschauung besonders charakteristische Begriffe betont, den des beständigen Fliefsens, den des Übergehens in das Gegenteil und den der Naturnotwendigkeit. Der vorstehend geschilderte Umwandlungsprozefs ist im ganzen der Welt in beständigem Gange, wie bei einem fliefsenden Wasser (S. Emp. Hyp. III. 115); diese kontinuierliche Umwandlung ist aber zugleich ein Übergang in ein Entgegengesetztes (Feuer in Wasser, Flüssiges in Festes, und umgekehrt (Plato Soph. 242 D; Symp. 187 A); endlich ist das Ganze dieser Vorgänge fest geregelt durch ein dem Weltgeschehen innewohnendes Gesetz, die Naturnotwendigkeit (heimarmĕne), wie sie schon Anaximander gelehrt hatte. Auf ihr beruht es, dafs der Weg aufwärts und abwärts für das Ganze der Welt in ewigem Wechsel nach bestimmten Zeiträumen einander ablösen. Auf eine Weltperiode der Umwandlung des Feuers in die anderen Stoffe folgt eine solche der Rückverwandlung derselben in Feuer. Erstere Richtung des Weltprozesses habe er auch Krieg und Entzweiung, letztere (oder eher wohl ihren Endzustand) Eintracht und Friede genannt.

Von dem Bilde, das sich Heraklit von der auf diese Weise entstehenden Welt machte, hatte Theophrast offenbar aus seinem Buche nur eine unzureichende Vorstellung gewinnen können. Der Auszug betont ausdrücklich, dafs über die Beschaffenheit der das Ganze einschliefsenden Welthülle sowie über die Beschaffenheit (und Gestalt) der Erde keine bestimmte Aussage vorliege. Bei ersterem Punkt müssen wir uns erinnern, dafs bei Thales und Anaximenes die Annahme einer das Ganze umschliefsenden Hohlkugel mindestens unerweislich war, dafs sie bei Anaximander nur als eine vorübergehende, nachher wieder zerplatzende, in einer Zwischenphase der Weltbildung vorhanden ist und dafs Xenophanes sie offenbar gänzlich beiseite gelassen hat. Heraklit hat, wie sich gleich zeigen wird, dies Bestandstück des Weltalls so wenig nötig wie Xenophanes. Und was die Erde betrifft, so hat er es offenbar nicht der Mühe wert

gehalten, über ihre Gestalt besonders nachzudenken; er wird sich wohl bei der dem Augenschein entsprechenden Scheibenform beruhigt haben.

Den Himmelskörpern erkannte er so wenig, wie Xenophanes, von dem er in diesem Punkte ganz offenbar abhängig ist, eine selbständige und dauernde kosmische Existenz zu. Sie sind flüchtige, von Tage zu Tage wechselnde Anhäufungen der lichten Ausdünstungen des Wassers im nächsten Umkreise der Erde (vgl. Plato Rep. 498 B; Aristot. 355, 14). Dies ist denn auch der Grund, dafs die Vorstellung von einer Kugelhülle der Welt, an der etwa die Fixsterne angeheftet wären, ihm so wenig wie Xenophanes in den Sinn kam. Von diesem unterscheidet er sich nur durch die Annahme hohler Gefäfse mit der Erde zugekehrter Öffnung, in denen sich die betreffenden feurigen Dünste ansammeln. Er kam auf diese interessante Verbesserung des xenophanischen Weltbildes wohl einesteils durch die Erwägung, dafs die Himmelskörper doch eine scharf umrissene Kreisform zeigen, anderenteils durch die bequemere Erklärungsmöglichkeit der an den Himmelskörpern vorkommenden Veränderungen. Hierüber erfahren wir nämlich folgendes: Die Sterngefäfse sind am weitesten von der Erde entfernt; so erklärt es sich, dafs der in ihnen angesammelte Feuerdunst am wenigsten Licht und Wärme verbreitet. Der Mond andererseits ist uns am nächsten, aber seine Licht- und Wärmewirkung wird durch die gröfsere Dichtigkeit der Erdausdünstung (also unsere Luft) stark beeinträchtigt. Die Sonne dagegen bewegt sich in dem mittleren Raume, wo die dichte Erdausdünstung fehlt. So kann ihre Licht- und Wärmewirkung voll zur Geltung kommen, ihre Entfernung von uns ist dieser entsprechend. Unerklärlich bleibt dabei freilich, dafs diese nicht, wie beim Monde, durch die finstere Erdausdünstung beeinträchtigt wird. Doch das ist eine Kleinigkeit im Vergleich mit den sonstigen Schwierigkeiten, über die sich das um diese Dinge wenig bekümmerte Denken Heraklits hinwegsetzt. Die monatlichen Wandlungen des Mondes entstehen dadurch, dafs sich das Gefäfs im Laufe eines Monats langsam, aber stetig um seine Achse dreht, die Finsternisse beider

Himmelskörper durch ein mehr oder minder vollständiges, einmaliges Umkippen der Gefäfse. Bei Nacht füllt sich das Sonnengefäfs mit der dunklen Ausdünstung; die Licht- und Wärmezunahme im Sommer erklärt sich durch Zunahme der lichten Dünste, das Gegenteil im Winter durch stärkere Beimischung der dunklen Ausdünstungen (eine staunenswerte Umkehrung der natürlichen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung!). Dafs sich Heraklit über die Gefäfse, d. h. doch wohl über den Grund ihrer regelmäfsigen Bewegung, insbesondere beim Sonnengefäfs über den Weg der nächtlichen Rückbeförderung zur Aufgangsstelle, nicht näher erklärt habe, betont unser Bericht mit Bedauern. Aufserdem aber steht auch das Beharren dieser Gefäfse in seltsamem Widerspruche zu seiner Lehre vom rastlosen Wandel aller Dinge.

Dafs er auch die übrigen Himmelserscheinungen, Regen, Winde u. dgl., durch seine Ausdünstungstheorie erklärt habe, wird nur summarisch hervorgehoben. In der Tat ist es nicht schwer, sich die Umwandlung der Erdausdünstung in Wasser und des Wassers in feurige Erscheinungen (Gewitter u. dgl.) aus den Grundvoraussetzungen Heraklits zu erklären. Zum Überflufs sind darüber bei den Doxographen einige ebenfalls auf Theophrast zurückgehende Angaben erhalten.

2. Einige nicht unwichtige Ergänzungen zu diesem Bericht liefert die ganz kurze Notiz über die Naturlehre Heraklits, die jenem vorangeht (§ 7) und ebenfalls ihren letzten Ursprung in Theophrast hat. Hier erfahren wir, dafs er das Wort des von ihm ja auch sonst belobten Thales übernommen hatte: „Alles sei voll Götter und Dämonen“, das ja bei ihm, ebenso wie bei jenem, nur ein Bild ist für die unendliche Lebensfülle, die in der Welt und in ihrem Grundstoff, dem Feuer, waltet. Wir erfahren ferner die staunenswerte Tatsache, dafs er die Sonne für nicht gröfser erklärte, als sie uns erscheint, wofür hier gleich die Bestätigung aus den Fragmenten angefügt werden mag, die Sonne habe einen Fufs im Durchmesser (Fr. 3 D). Wir ersehen daraus, wie nahe der Erde, wie ganz innerhalb des nächsten Umkreises der Erde, er sich die Bahnen der Himmelskörper vorstellte.

Wir erhalten hier endlich eine wörtliche Anführung aus dem Buche selbst, aus der sich ergibt, dafs er offenbar in echt hylopsychistischer Auffassung das Urfeuer geradezu als Seele bezeichnete. „Der Seele Grenzen kannst du nicht auffinden und ob du jegliche Strafse abschrittest; so tiefen Grund hat sie“ (Fr. 45 D). Aristoteles (405, 25) erklärt diese Bezeichnung des Urprinzips als Seele daraus, dafs er es ja als völlig körperlose und in beständigem Flusse befindliche „Ausdünstung“ fasse.

3. Ergänzende Züge zu Heraklits Weltlehre erhalten wir ferner aus den sonstigen, meist von Diels zusammengestellten Zeugnissen späterer Schriftsteller, die fast ausschliefslich ihre letzte Quelle ebenfalls in Theophrast haben. Diese Angaben sind aber teilweise durch Mifsverstand und Sucht nach Übereinstimmung mit sonst bekannten Lehren entstellt. Sie verdienen Erwähnung nur soweit das Neue mit den vorstehenden Grundzügen im Einklang steht.

Aus diesen ergänzenden Angaben nun entnehmen wir zunächst einen sehr wichtigen, auf dem Zeugnis Theophrasts beruhenden Zug seiner Lehre, durch den er den von Anaximenes beibehaltenen Ungedanken Anaximanders von der Unendlichkeit der Masse des Weltstoffs berichtigte. Heraklit hat ausdrücklich den Feuerstoff für der Masse nach endlich und begrenzt erklärt (D. p. 40, 6). Auch darin hatte er Xenophanes zum Vorgänger. Nach demselben Bericht bezeichnete er ferner die Weltentstehung als ein Erlöschen des Urfeuers. Nach einer anderen Angabe (Philo Leg. Alleg. III. 3) nannte er sie „Mangel“, den Feuerzustand dagegen „Sättigung“. Wir erfahren ferner, dafs er die Dauer einer Weltperiode auf 10800 Jahre bestimmte. Auf diese Zahl kam er in folgender Weise: Das Menschenalter oder Geschlecht bestimmte er als denjenigen Zeitraum, innerhalb dessen ein jetzt Geborener, die Zeugungsfähigkeit auf 14 Jahre angenommen, möglicherweise Grofsvater werden könnte, d. h. auf 30 Jahre. Dieses Menschenalter nun als Welttag angesetzt und mit 360, der von ihm angenommenen Tageszahl des Jahres, multipliziert, ergibt die Zahl 10800 als die des „Weltjahres“ oder grofsen Jahres.

Man sieht also, dafs nicht nach irgendwelchen Weltvorgängen, sondern in ganz willkürlicher Anlehnung an das Menschenleben die Dauer des Weltjahres bestimmt wird (D. p. 41 ff., 13, 19). Gemeint ist offenbar der ganze Verlauf eines einmaligen Weltprozesses vom Beginn der Umwandlung des Feuers bis wieder zum vollendeten Rückgang in Feuer. Es mufs dies schon deshalb angenommen werden, weil Heraklit offenbar einen bestimmten Endpunkt des Weges abwärts, wo also aller Stoff zum Festen erstarrt sein werde, nicht angenommen, sondern sich während einer Weltperiode den Weg abwärts und aufwärts als beständig nebeneinander herlaufend und einander fortwährend, wenigstens teilweise, aufhebend und ausgleichend vorgestellt hat. Jedenfalls hat er solche Weltperioden angenommen (Arist. 319 b, 15). Die Bezeichnung des Weges abwärts als Streit und Entzweiung erhält eine Ergänzung an der Angabe, dafs Heraklit Homer wegen des Verses „Möchte doch Entzweiung von den Göttern und Menschen schwinden“ (Jl. 18, 107) heftig getadelt habe; könne doch nur auf Grund des Hervortretens der Gegensätze Harmonie entstehen! (D. 43, 22). Damit hängt zusammen das Zeugnis, dafs er dem Streit geradezu den Namen des obersten Gottes, des Weltherrschers Zeus, beigelegt hat (Philodem bei D. Dox. 548).

Weil die Umwandlung in das Entgegengesetzte nicht durch ein plötzliches Umschlagen, sondern in der Form des stetigen Überganges stattfindet, ist das Entgegengesetzte zugleich an den Dingen. In diesem Sinne behauptete Heraklit (S. Emp. Hyp. II. 63), der Honig sei zugleich süfs und bitter (wie er ja in der Tat den Kranken bitter schmeckt).

Wir erfahren ferner, dafs die Seelen der belebten Wesen auf der Erde, einschliefslich des Menschen, gleichartig sind der allgemeinen Seele, d. h. dem Feuer, wie es überall und jederzeit als Ausdünstung des Feuchten sich bildet, und dafs die Seele, wenn sie im Tode den Körper verläfst, mit der allgemeinen Feuerseele des All verschmilzt (D. 41, 15).

In einer ausführlichen Darlegung berichtet endlich Sextus Empiricus, der Pyrrhoneer um 200 nach Chr.

(Dogm. II. 126—134; D. 41, 16), dafs Heraklit das Weltfeuer, für das wir bereits die Bezeichnung Seele gefunden haben, in einer über die alten Milesier weit hinausgehenden Weise sogar als eine einheitliche Weltvernunft gefafst habe. Hier ist der eigentliche Höhepunkt des Hylopsychismus erreicht: der Weltstoff ist zugleich und an sich selbst nicht nur Weltseele, sondern Weltvernunft, vernünftige Weltseele. Dadurch wird also auch das innewohnende Gesetz der unverbrüchlichen Notwendigkeit, nach dem alles in der Welt geschieht, ein Vernunftgesetz; das Weltgeschehen ist in allen seinen Besonderheiten vernünftig.

Es wird hier ferner näher geschildert, in welcher Weise die menschliche Seele, die ja von dem Fliefsen, der beständigen Umwandlung aller Dinge in ihr Gegenteil, nicht ausgenommen ist, ihre Feuernatur, die also zugleich ihre Vernunftnatur ist, aus dem überall vorhandenen Feuerstoff beständig ergänzt. Die Kanäle, durch die dies geschieht, sind nicht nur die Atmungsorgane, sondern auch die Sinneswerkzeuge. Wenn diese im Schlafe geschlossen sind und nur die Einatmung in Tätigkeit ist, wird das Band, das die Seele mit dem allgemeinen Feuer- und Vernunftstoffe verknüpft, erheblich gelockert. Wie Kohlen, die vom Feuer entfernt werden, erlischt das Seelenfeuer; wir werden fast vernunftlos. Aus demselben Grunde gelten ihm auch die allgemein und bei allen auftretenden Überzeugungen als Offenbarungen der Weltvernunft, die Privatansichten der einzelnen aber als unzuverlässig und unwahr. Noch kürzer und schärfer drückt Sext. Empir. diesen Gedanken Heraklits an einer anderen Stelle (Dogm. II. 286) folgendermafsen aus: Der Mensch ist nicht vernünftig; nur der allgemeine Weltstoff ist der Vernunft teilhaftig. Die wahre Erkenntnis beruht auf der Gleichartigkeit der Seele mit diesem. „Das Bewegte wird durch das Bewegte erkannt“ (Aristot. 405, 27).

Mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit haben wir auch in dieser Steigerung der seelischen Natur des Weltstoffes zur Vernünftigkeit eine Einwirkung des Xenophanes zu erkennen, bei dem ja auch der kugelförmige Gott als Ganzes denkend ist.

Dadurch, dafs Heraklit die Sinne als Kanäle der Nahrungszufuhr für das Vernunftvermögen ansieht, entsteht eine gewisse Unklarheit in Bezug auf die eigentliche Verrichtung der Sinne, die Vermittlung von Eindrücken der Aufsenwelt. Es läfst sich nicht entscheiden, ob er diese beiden Verrichtungen als einerlei oder als verschieden angesehen hat, ja, ob er sie überhaupt in seinem Denken unterschieden hat. Jedenfalls gehört hierher der in diesem Zusammenhange von Sext. Empir. erhaltene Ausspruch (Fr. 107 D): „Üble Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie Barbarenseelen haben.“ Hier wird offenbar das Zeugnis der Sinne nicht an sich und überhaupt verworfen, sondern nur die richtige Auffassung und Verwertung desselben von der richtigen Vernunftbeschaffenheit der Seele abhängig gemacht. Unter den Sinnen als Zeugen gab er aber ferner weitaus dem Auge den Vorzug in Vergleichung insbesondere auch mit dem Ohr (D. 42, 17), was wohl auch wieder mit der Vorstellung von der Aufnahme der lichten Ausdünstungen durch die Sinne in Zusammenhang steht.

Dafs er die Weltnotwendigkeit (heimaméne), die das All durchwaltet und das Seiende durch Umwandlung in die Gegensätze gestaltet, auch geradezu Vernunft (lógos) genannt habe, bezeugen auch noch zwei andere Stellen (Stob. I. 35 und 78; D. 301, 322). Nach einem anderen Zeugnis (D. 559) soll er Gott geradezu ein vernünftiges Feuer genannt haben.

Sehr viel weniger indirekte Zeugnisse als über seine Naturlehre besitzen wir über die auf das Leben gerichtete Seite seines Denkens. Hier ist zunächst von grundlegender Bedeutung die Angabe (D. 43, 21), er habe für das Lebensziel, für den Inbegriff aller Befriedigung und den Ausgangspunkt des richtigen praktischen Verhaltens das „Wohlgefallen“ (euaréstesis), d. h. offenbar die freudige Einstimmung in die Weltordnung erklärt. Dafs es ungeschichtlich ist, Heraklit schon den erst viel später auftauchenden Begriff des Lebensziels beizulegen, bedarf keines Beweises. Das Richtige in dieser Angabe besteht darin, dafs er, wie schon im Bisherigen hervorgetreten ist und im weiteren Verlaufe noch bestimmter hervortreten wird, mit grofser Emphase die Vernünftigkeit

der Weltordnung pries, sowie dafs er in der Erkenntnis dieser Vernünftigkeit eine hohe Freudigkeit und Zufriedenheit empfand und eine volle Anpassung an dieselbe auch im praktischen Verhalten als notwendig forderte. Es ist eine Art religiöser Grundstimmung dem Weltgrunde und der Welteinrichtung gegenüber, aus der auch die entsprechende Lebenshaltung hervorgeht. Ja, man kann sagen, es liegt in dieser Stimmung dem Weltgrunde gegenüber der erste Keim der griechischen Mystik, wenn man unter Mystik im weiteren Sinne ein religiöses Verhalten ohne Gunstbewerbung versteht. Dafs er auch das Wort „Wohlgefallen" selbst schon gebraucht hat, ist nicht unwahrscheinlich; jedenfalls aber wird durch dasselbe die ihn beherrschende Grundstimmung, das beherrschende Glücksgefühl aus der freudigen Zustimmung zur Weltordnung nicht als blofse resignierte Unterwerfung unter das Unabänderliche, sondern auf Grund der Erkenntnis von ihrer Trefflichkeit und ihrer Übereinstimmung mit unseren wahren Bedürfnissen treffend bezeichnet.

4. Nachdem wir so aus den indirekten Zeugnissen eine Übersicht über die Lehre Heraklits gewonnen haben, werden wir mit gröfserem Erfolg an den Wortlaut der erhaltenen Bruchstücke herantreten können, die allerdings nur für einen Teil der angeführten Lehren eine Bestätigung liefern, teilweise aber auch wieder eine Erweiterung und Vervollständigung, die aber jedenfalls geeignet sind, uns mit diesem hochgemuten Geiste in unmittelbare Berührung zu bringen.

Die Summe seiner theoretischen Weltansicht gibt folgendes Bruchstück (D. 30): „Diese Welt, dieselbige für alle Wesen" (d. h. wohl, es gibt nur eine Welt), „hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer; „sein Erglimmen und sein Verlöschen sind ihre Mafse" (d. h. die Perioden und Phasen des Weltgeschehens).

Diese „Mafse" (d. h. der Weg abwärts und aufwärts) werden dann, wenngleich unvollständig, in folgendem Bruchstück (D. 31) genauer angegeben: „Feuers Wandlungen: erstens Meer, die Hälfte davon Erde, die andere Glutwind". (Hier wird gleich die vom Wasser ausgehende lichte und

feurige Verdunstung, die zugleich seine ständig verlaufende Rückkehr ins Urprinzip ist, mitbezeichnet.) „Es zerfliefst das Meer und erhält sein Mafs nach demselben Wort“ (unverbrüchliche Vernunftordnung, lógos), „wie es vorher war, ehe denn es Erde ward.“ Hier scheint, freilich nur in halben Andeutungen, der Weg aufwärts bezeichnet zu werden. Das Feste ist wieder zum Flüssigen geworden, aber auch dies „zerfliefst“ wieder, d. h. erhebt sich auf dem Wege der feurigen Verdunstung wieder zum Urstoff.

In eigenartiger Weise ist der Weg aufwärts und abwärts in folgendem Bruchstück bezeichnet (D. 76), das aber nur in entstellter Form überliefert ist und in echt heraklitischer Fassung vielleicht folgendermafsen gelautet hat: „Feuer lebt des Wassers Tod, Wasser lebt der Erde Tod, Erde den des Wassers.“ Hier fehlt nach echt heraklitischer Manier, einen Teil des Gedankens unausgesprochen zu lassen, das erste Glied des Weges abwärts, die Wandlung des Feuers in Wasser. Dafs er den Weg abwärts Mangel und den Weg aufwärts Sättigung nannte, beweist das Bruchstück 65 D. Und dafs er den Weg abwärts als Krieg bezeichnete, dazu pafst das Wort (53 D): „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die andern zu Menschen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien.“ Dagegen heifst es von dem Ende des Weges aufwärts: „Das Feuer wird alles richten und verdammen“ (66 D).

Die Summe dieser Umwandlungen als zugleich die Gesamtheit des Weltgeschehens in sich begreifend fafst zusammen Fr. 90 D: „Gegen Feuer wird umgetauscht das All und Feuer gegen das All, wie Waren gegen Gold und Gold gegen Waren.“

Von grofser Bedeutung ist auch der Satz (60 D): „Der Weg auf und ab ist der nämliche“ (d. h. in beiden Richtungen der Umwandlung wird dieselbe Stufenfolge eingehalten).

Dafs dieser Wandel nun als ein beständiges Fliefsen in der Welt fortwährend im Gange ist, bezeichnet das berühmte Bild vom Flusse. Dasselbe ist am bekanntesten in folgender Fassung (Plato; Kratyl. 402 A; Fr. 91 D): „Man kann nicht zweimal in denselben Flufs hinabsteigen.“ Daneben findet

sich aber auch folgender Wortlaut: „Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu. Auch die Seelen (d. h. das Feurige) dünsten aus dem Feuchten empor."

Nach diesem letzten Zusatz bezog sich diese Fassung wohl speziell auf die Wandlung des Wassers durch die feurige Ausdünstung.

Dieses Fliefsen ist aber zugleich ein Übergang in das Gegenteil. Darum werden die Gegensätze schon in den Weltgrund selbst verlegt: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger" (67 D).

Da aber dieser Übergang kein plötzliches Umschlagen ist, so ist das Entgegengesetzte auch wieder z u g l e i c h an den Dingen. Dies ist wohl der Sinn von Aussprüchen, dafs Tag und Nacht eins ist (57), desgleichen grad und krumm, wofür die Krempelmaschine als Beweis dienen mufs (59), gut und übel, was aus dem den Patienten schmerzhaften und doch heilsamen Tun der Ärzte folgt (58), rein und unrein; das Meerwasser den Fischen trinkbar und gesund, den Menschen untrinkbar und tödlich (61).

Nur auf Grund dieses Zusammenseins der Gegensätze entsteht der kräftige Zug, die Spannung im Leben der Welt. „Das Auseinanderstrebende stimmt zusammen; es ist eine Harmonie des Auseinanderstrebenden, wie beim Bogen und bei der Leier" (51). Dieses Bild ist für den Bogen ohne weiteres verständlich: seine Brauchbarkeit beruht auf dem kräftigen Auseinanderstreben seiner beiden Arme. Weniger deutlich ist das Bild der Leier. Man müfste an eine Leier denken, bei der die Saiten zwischen den beiden elastisch auseinanderstrebenden Armen selbst aufgespannt sind und dadurch in Spannung erhalten werden.

Wegen dieser Lehre vom Zusammensein des Entgegengesetzten wurde, wie wir aus A r i s t o t e l e s (1005 b, 23 u. a. St.) erfahren, schon im Altertum gegen Heraklit der Vorwurf erhoben, er leugne den nicht nur für unser Denken, sondern auch für das Sein unverbrüchlichen Satz des Widerspruches, nach dem an einem und demselben Objekte nicht zugleich entgegengesetzte Bestimmungen stattfinden können, nach dem überhaupt dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein kann.

Selbstverständlich hat Heraklit von diesem logischen Grundsatze kein Bewufstsein gehabt. Dafs er in der paradoxen Betonung des Zusammenseins des Entgegengesetzten in dem in beständiger Umbildung begriffenen Stoffe seiner Verneinung nahekommt, läfst sich allerdings nicht leugnen. Wie sehr dies Zugleichsein des Entgegengesetzten als ein charakteristischer Zug seines Denkens galt, geht auch daraus hervor, dafs Lucian (2. Jahrh. nach Chr.) in seiner „Philosophenversteigerung" ihm den Satz in den Mund legt: Lust und Unlust, Verstand und Unverstand, Grofses und Kleines sei im Grunde dasselbe (c. 14).

Dafs ein unverbrüchliches Gesetz in der Welt waltet, drückt er folgendermafsen aus: „Die Sonne wird ihre Mafse nicht überschreiten; sonst werden die Erinnyen, der Dike (des Weltgesetzes) Schergen, sie ausfindig machen" (94).

Die seelische und Vernunftnatur des Urfeuers findet schon darin ihren Ausdruck, dafs er es Gott nennt (67). Besonders nachdrücklich wird sie in folgenden Bruchstücken ausgesprochen: „Unmündig heifst der Mann der Gottheit, wie der Knabe dem Manne" (79). „Des Menschen Sinn hat keine Einsichten, wohl aber der göttliche" (78). „Der weiseste Mensch wird gegen Gott wie ein Affe erscheinen an Weisheit, an Schönheit und allem anderen" (83). „Einsicht lenkt alles und jedes" (41). Ob er diese Weltvernunft als eine bewufste dachte, ist nicht ersichtlich, doch wahrscheinlich.

In seltsamem Widerspruch mit dieser Auffassung scheint er dann gelegentlich auch wieder die souveräne Willkür des Weltwaltens betont zu haben: „Die Welt" (der Äon; was er mit diesem Ausdrucke meint, ist nicht sicher) „ist wie ein spielendes Kind beim Brettspiel; eines Kindes ist die Herrschaft" (52). „Die schönste Welt ist wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen" (124). Vielleicht wollte er in solchen Aussprüchen nur den Eindruck des Weltgeschehens auf die unzulängliche menschliche Erkenntnis bezeichnen, wie er ein anderes Mal sagt, die unsichtbare Harmonie sei besser als die sichtbare (54).

Dafs die Sonne täglich neu ist, besagt auch Fr. 6.

Dafs er die Wandlungen des Feuers auch auf den Spezialfall der menschlichen Seele bezieht, zeigt Fr. 36: „Für die Seelen ist es Tod, Wasser zu werden; für das Wasser Tod, Erde zu werden. Aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Seele.“ Hier ist der Weg abwärts und aufwärts für die Seele vollständig angegeben. Ebenso spricht er vom Tode als einem „Nafswerden der Seele“ (77). Ja, er scheint nach derselben Stelle schon das körperliche Leben in seiner Unvollkommenheit als eine Art Tod zu bezeichnen, wenn er sagt: „Wir leben der Seelen Tod und jene leben unsern Tod.“ Auf die Feuernatur der Seele, die freilich fortwährender Zufuhr aus den feurigen Ausdünstungen in der Welt bedarf, deutet der Ausspruch hin: „Trockne Seele die weiseste und beste“ (118). Da im Schlafe die wichtigsten Kanäle dieser Zufuhr verschlossen sind, so haben nur „die Wachenden eine gemeinsame Welt“, im Schlafe aber jeder seine eigene (89). Und den vernunft- und hilflosen Zustand des Trunkenen erklärt er sich dadurch, dafs „seine Seele nafs“ geworden ist (117). Auf dem nur unvollkommenen Feuerzustande der Seele beruht es denn auch wohl, dafs die Menge lebt, als hätte sie einen Privatverstand (2) und dafs viele Menschen „Barbarenseelen“ haben (107), sowie überhaupt die geistesaristokratische Verachtung, mit der dieser „Kräher“ und „Pöbelschmäher“ auf seine Mitbürger und die Masse der Menschen überhaupt herabblickt. Darauf beruht wohl auch sein Lob des weisen B i a s v o n P r i e n e, von dem er das Wort übernimmt: Die Menge ist schlecht, wenige sind die Tüchtigen (41, 104).

Nach diesen Aussprüchen über die Natur der Seele und nach dem ganzen, jedes Beharren ausschliefsenden Charakter seiner Weltanschauung überhaupt kann die Seele nicht als eine im Tode beharrende Substanz gelten. So sagt er denn auch (26; die Stelle ist verdorben und im weiteren Verlaufe unverständlich): „Der Mensch zündet sich in der Nacht“ (d. h. im Leben) „ein Licht an; wenn er gestorben, ist er erloschen,“ und: „Die Toten sind wertloser als Dünger“ (96). Ob er — etwa für heroische Übermenschen — eine Ausnahme von diesem allgemeinen Menschenlose statuiert hat

(„Der Menschen wartet nach dem Tode, was sie nicht erwarten noch wähnen“ [27]; „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben“ [62] und einige noch dunklere Stellen), läſst sich beim Fehlen des Zusammenhangs dieser Aussprüche nicht ermitteln. Vielleicht denkt er auch dabei nur an den Rückgang in den allgemeinen Weltstoff. Jedenfalls würde er sich mit der Annahme einer individuellen Fortdauer der Seele, die ja auch nur ein Flieſsendes, in fortwährender Umbildung Befindliches ist, in den schroffsten Widerspruch mit seinen eigenen Grundvoraussetzungen verwickeln (Rohde, Psyche II. 146 ff.).

Wie gering er von der Sinneswahrnehmung und der erfahrungsmäſsigen Erkenntnis dachte, das bezeugen die abschätzigen Urteile über seine gelehrten Zeitgenossen. Nicht die „Viellernerei“ belehrt nach seiner Meinung die Vernunft; diese ist in ihrer Einheit mit dem Weltfeuer unmittelbare, selbstgenugsame Erkenntnisquelle. Nicht ein logisch-methodisches Denken, sondern unmittelbare Vernunftanschauung führt zur Wahrheit.

Daſs Heraklit auch ein Gefühlsverhältnis und zwar ein positives, freudig bejahendes zum Weltgrunde statuierte und daraus auch eine Regel des praktischen Verhaltens ableitete, dazu bringen die Fragmente ebenfalls bedeutsame Bestätigungen.

Zunächst freilich möchte man ihn nach den Prädikaten, die er den beiden entgegengesetzten Weltzuständen gibt, für einen ausgemachten Pessimisten und sein Werturteil über die Welt für ein negatives halten. Der reine Feuerzustand ist Eintracht, Friede, Sättigung, der Zustand als Welt Streit, Entzweiung, Mangel. Darnach müſste ihm der vorhandene Weltzustand im Vergleich mit dem Ausgangszustand als ein Abfall, eine Verschlechterung, also als ein Unglück erschienen sein. Dazu scheint auch das Prädikat zu stimmen, mit dem er selbst im Gegensatz gegen Demokrit, den lachenden Philosophen, als der weinende Philosoph auf die Nachwelt gekommen ist. Aber diese Prädikate beziehen sich, wie bei Demokrit gezeigt werden soll, doch wohl nur auf die

Haltung, die beiden der Torheit und Verkehrtheit der Menschen gegenüber beigelegt wurde.

Auch ist er ganz und gar nicht gewillt, obige Konsequenz zu ziehen. Er ist durchaus optimistisch gestimmt. Die Welt ist vernünftig (41, 78); die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare (54). „Der Gottheit ist alles schön und gut und gerecht, während die Menschen einiges für gerecht, anderes für ungerecht halten“ (102). Für den „Streit“, durch den die Welt entstanden ist, nahm er lebhaft Partei gegenüber dem frommen Wunsche Homers. Die schönste Harmonie entspringt nur aus ihm (8).

Der eigentlichste Grund aber seines Wohlgefallens an dem vorhandenen Weltzustande liegt darin, dafs ihm der Streit mit seinen Wechselfällen unterhaltender und erfrischender erscheint als das Einerlei eines ewigen Friedenszustandes. „Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger die Sättigung, Mühsal die Ruhe“ (111). „Es ist nicht gut, wenn den Menschen alle ihre Wünsche erfüllt werden“ (110). „Im Wandel liegt eine Erholung; ermüdend ist es, immer denselben zu frönen und zu dienen“ (84). „Auch der Mischtrank zersetzt sich, wenn er nicht immer umgerührt wird“ (125). Und das „Nafswerden“ im Tode erscheint ihm als eine Lust für die Seele (77). Nach solchen Stellen müssen wir annehmen, dafs er vornehmlich in dem, worin er die tiefste Eigentümlichkeit der Weltordnung findet, in dem ewigen Wechsel aller Zustände, ihre Vernünftigkeit, ihre Trefflichkeit, ihren Gefühlswert als zureichenden Grund menschlicher Befriedigung erkennt.

Aus diesem gleichsam religiösen Verhalten zur Weltordnung hat aber Heraklit auch, wenigstens den Grundzügen nach, die einzuschlagende Richtung des Handelns abgeleitet. „Eins ist das Weise, zu erkennen die Einsicht, die alles lenkt“ (41). „Torheit ist es, dafs, während es eine einheitliche Vernunft gibt, die Menge lebt, als hätte sie einen Privatverstand“ (2). Nach einem anderen Ausspruche, der freilich wegen seines starken Anklingens an die stoische Lehre etwas verdächtig ist (112), ist die Besonnenheit die gröfste Tugend,

und die Weisheit besteht darin, Wahres zu reden und zu tun, aufhorchend auf die Stimme der Natur, wo unter Natur eben die vernünftige Weltordnung zu verstehen ist. Wenigstens bergen sollten die Menschen ihren Unverstand (95, 109).

Und da diese vernünftige Weltordnung sich nach Heraklits Ansicht vornehmlich auch in den allgemeinen Sitten und Satzungen der menschlichen Gesellschaft und im Staatsgesetz offenbart, so folgt aus seinem Prinzip die strengste konservative Haltung gegenüber diesen durch das Walten des Weltgeistes selbst in den Seelen der Gesetzgeber und Schöpfer der Lebensordnungen geschaffenen Normen. „Das Volk mufs für das Gesetz kämpfen wie für die Stadtmauer" (44). „Man mufs den Frevelmut dämpfen wie eine Feuersbrunst" (43). Und auch der Satz, dafs Götter und Menschen die im Kriege Gefallenen ehren (24), mag in diesen Zusammenhang gehören. Ebenso entspringt aus ihm wohl vornehmlich die herbe und schroffe Haltung gegen die Masse der Menschen, die, statt auf das einheitliche Vernunftgesetz zu hören, der Willkür ihrer subjektiven Einfälle folgen. Freilich hätte er sich folgerichtigerweise dieser sittlichen Entrüstung entschlagen müssen, wenn der vielfach deutbare und gedeutete Satz „Das Ethos ist dem Menschen der Dämon" (119) die Bedeutung hat, die nach überwiegender Wahrscheinlichkeit in den Worten liegt: die natürliche, angeborene Sinnesart, das Naturell, ist für den Menschen die hauptsächlichste Schicksalsmacht. Denn wenn das Mafs, das die einzelnen von der Feuernatur des All abbekommen haben, ein für allemal durch die Weltordnung, die ja vortrefflich ist, bestimmt ist, so können sie ja nicht dafür, dafs ihnen nicht ein gröfserer Anteil zugefallen ist. Wozu also der Lärm?

So hat also Heraklit sein Prinzip der Vollbefriedigung und seine daraus abgeleitete Regel der Lebensführung. Er ist der erste Vorläufer der axiologischen Ethik.

Mit dem Volksglauben und den religiösen Gebräuchen seines Volkes hat er, wie nicht anders zu erwarten, entschieden gebrochen. In der energischen Verurteilung der homerischen Dichtung als Religionsurkunde zeigt er sich,

wie in mehreren anderen vorerwähnten Stücken, wieder als Nachfolger des Xenophanes. „Homer verdiente aus den Preiswettkämpfen“ (an Götterfesten) „verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden und ebenso Archilochos“ (42). Und ebenso in Bezug auf den Kultus: „Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln“ (d. h. durch Opfer), „wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte. Für wahnsinnig würde ihn doch halten, wer etwa ihn bei solchem Treiben bemerkte. Und sie beten auch zu diesen Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache halten wollte. Sie kennen eben die Götter und Heroen“ (das Göttliche) „nicht nach ihrem wahren Wesen.“ —

Die Lehre des Heraklit hat, wie wir später sehen werden, in verschiedenen Richtungen nachhaltig und bedeutsam auf den Entwicklungsgang der Philosophie eingewirkt. An dieser Stelle ist nur ein kurzer Blick auf seine unmittelbare Anhängerschaft zu werfen.

Zunächst müssen sich in dieser Anhängerschaft schon früh im Anschlufs an den Gedanken des gleichzeitigen Zusammenseins des Entgegengesetzten an den Dingen sehr eigenartige Theorien über die Sinneswahrnehmung entwickelt haben. Schon der seit 450 wirkende Sophist Protagoras zeigt sich von diesen Konsequenzen der Gegensatzlehre aufs tiefste beeinflufst.

Wenn das Entgegengesetzte zugleich an den Dingen ist, so kann es nicht überraschen, dafs auch Entgegengesetztes an demselben Dinge wahrgenommen wird. Je nach den verschiedenen Zuständen des Organismus überhaupt und der Sinnesorgane insbesondere ist der eine für diesen Eindruck, der andere für den entgegengesetzten empfänglich. Ja selbst für dieselbe Person beim Wechsel ihrer Zustände trifft dies zu. Der Honig ist dem Gesunden süfs, dem Kranken bitter. An sich ist er beides; nur die Fähigkeit der Wahrnehmung im Subjekte ist eine andere geworden. Jeder von beiden Wahrnehmungen entspricht etwas Tatsächliches.

Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden schon bei diesen alten Herakliteren aus dieser Grundanschauung die weiteren

skeptisch klingenden Sätze abgeleitet, die wir bei Protagoras finden. Es gibt (in der Wahrnehmung) keinen Irrtum, denn jede Aussage beruht auf einem wirklichen Sinneseindruck, also auf etwas an den Dingen wenigstens im gegebenen Momente tatsächlich Vorhandenem. Es gibt keinen Widerspruch zwischen zwei entgegengesetzten Aussagen. Um sich zu widersprechen, müfsten beide Aussagen sich auf dasselbe beziehen. Dies ist aber nicht der Fall; tatsächlich meinen die beiden Aussagenden gar nicht dasselbe an dem Dinge; jeder meint das, was gerade ihn affiziert hat.

Alle diese Sätze sind, soweit sie die Sinneswahrnehmung betreffen, durchaus folgerichtig aus Heraklits Lehre über das Wesen des Seienden abgeleitet. Der Fehler liegt nach dieser Anschauung nicht an dem Wahrnehmenden, sondern am Objekte der Wahrnehmung. Es war nur die Gefahr vorhanden, durch Ausdehnung dieser Berechtigung der Subjektivität über das Gebiet der Sinneswahrnehmung hinaus auf jede Art von Überzeugungen in einen schrankenlosen Subjektivismus zu verfallen. Dafs die heraklitische Schule wenigstens im Laufe ihrer späteren Entwicklung dieser Gefahr zum Opfer gefallen ist, wird die nachstehende Schilderung ihres Zustandes um 400 durch Plato zeigen.

Zuvor aber mufs von dem etwas älteren Herakliteer Kratylos gesprochen werden. Von seinen persönlichen Verhältnissen ist nur bekannt, dafs er der erste Lehrer des um 427 geborenen Plato gewesen ist (Arist. 987, 32). Er mufs also um 415—410 in Athen gelehrt haben. Ob er aus Ephesos stammte und noch persönlich zu Heraklit in Beziehung gestanden hat, ist nicht bekannt. Doch ist letzteres schon nach dem soeben angegebenen Datum nicht wahrscheinlich; auch erscheint er in dem nach seinem Namen genannten Dialoge Platos (440 D) jünger als der 470 geborene Sokrates. Er bekennt sich in diesem Dialog zur Lehre vom Flufs der Dinge (440 C f.). Nach Aristoteles (1010, 10) trieb er diese Lehre sogar in der Art auf die Spitze, dafs er behauptete, man könne auch nicht ein einziges Mal in denselben Flufs hinabsteigen. Nach dem platonischen Kratylos (429 C) ferner mufs auch er aus dem Zusammensein

des Entgegengesetzten an den Dingen die Folgerung gezogen haben, dafs falsche Urteile unmöglich seien. Er kam aber schliefslich (Arist. 1010, 10), offenbar auf Grund der widersprechenden Natur der Dinge, zu der Ansicht, dafs man sich jedes Urteils enthalten müsse, und bewegte nur noch den Finger, wohl um das allgemeine Fliefsen auszudrücken.

In Ephesos selbst erhielt sich eine Art von Schule Heraklits bis lange nach dessen Tode. Von der wunderlichen Ausartung dieser Schule, wie sie sich etwa um 400 gestaltet hatte, entwirft Plato im Theätet (c. 27) eine höchst ergötzliche Schilderung. Er vergleicht diese Herakliteer mit Tieren, die von Bremsenstichen wild geworden sind. Nach ihren Schriften zu urteilen, müfsten sie selbst stets in unsteter Bewegung sein, niemals bei der Sache bleiben oder in Ruhe eine bestimmte Einzelfrage untersuchen. Werfe man eine Frage auf, so zögen sie wie Pfeile aus einem Köcher rätselhafte Sprüche hervor und schössen sie auf den Gegner ab. Verlange man eine Erklärung derselben, so würden nur neue Rätselsprüche abgeschleudert. Auch untereinander könnten sie sich nicht verständigen und hüteten sich überhaupt, feste Überzeugungen auszusprechen, die ja etwas Beharrendes sein würden. Keiner unter ihnen sei Schüler eines anderen; sie wüchsen von selbst hervor, wie gerade einer in Begeisterung gerate, und jeder erkläre vom anderen, dafs er nichts wisse. Spöttisch nennt er sie an einer anderen Stelle (Theätet 124 A) geradezu „die Fliefsenden“. Einer der hier hervorgehobenen Züge, die Neigung zu unverständlichen, orakelhaften Aussprüchen, wird auch dem Kratylos in dem gleichnamigen Dialoge (384 A; 427 D) beigelegt.

III. Entwicklungsgang der unteritalischen Wissenschaft im Anschlufs an Pythagoras und Xenophanes (ca. 500 bis nach 400).

Erst auf dieser Stufe tritt die besondere Eigentümlichkeit des zweiten Abschnittes, die Fassung des Grundwesens der Dinge in einer solchen Weise, dafs eine Ableitung der wirklichen Welt daraus zur Unmöglichkeit wird, in der Lehre des Parmenides und im Hauptsysteme des

wissenschaftlichen Pythagoreismus vollständig in die Erscheinung. Aber auch auf dieser Stufe kommen neben diesen beiden Systemen noch mehrere andere Erscheinungen in Betracht. Auf pythagoreischer Seite kommt die weltfeindliche Eigenart der Forschung nicht mit einem Schlage zum vollen Ausdruck. Die Entwicklung vollzieht sich hier in mehreren Vorstufen mit Nebenerscheinungen, die ihrerseits wieder auf die nachfolgenden Entwicklungen einen Einfluſs gewinnen. Es muſs endlich auch der auf die Höhepunkte folgende weitere Gang der Entwicklung noch zur Darstellung gebracht werden. Es entsteht so ein ziemlich komplizierter Entwicklungsgang, dessen wesentliche Phasen folgende sind:

1. Das älteste System des wissenschaftlichen Pythagoreismus, vielleicht schon vor 500.
2. Die eleatische Theorie in gegensätzlicher Haltung zu diesem. Parmenides (um 500).

3 und 4. Die unteritalische Forschung unter dem Eindruck der Entdeckung der Planeten (nach 500).

3. Das zweitälteste System des wissenschaftlichen Pythagoreismus (nach 500).
4. Alkmäon (nach 500).
5. Das Hauptsystem des wissenschaftlichen Pythagoreismus (um 480—470).
6. Die Verteidigung der eleatischen Theorie, insbesondere auch gegen das pythagoreische Hauptsystem. Zeno von Elea (um 470).
7. Der letzte Vertreter des Eleatismus, Melissos (um 460).
8. Weiterer Verlauf des wissenschaftlichen Pythagoreismus (bis gegen 320).

Bei der groſsen Spärlichkeit der Nachrichten über die meisten der hier darzustellenden Vorgänge beruht diese Auffassung des Entwicklungsganges vielfach nur auf begründeter Vermutung, bei der Irrtum nicht ausgeschlossen ist. Für die Gewinnung einer wirklichen Erkenntnis ist es aber bekanntlich stets förderlicher, es auf die Gefahr des Irrens

hin zu wagen, als alles im Zustande vager, chaotischer Unbestimmtheit zu belassen.

1. Das älteste System des wissenschaftlichen Pythagoreismus. Um 500.

Dafs sich an die Empfehlung der wissenschaftlichen Tätigkeit durch Pythagoras innerhalb des Ordens eine geregelte Forschung durch eine intellektuell veranlagte Minderheit der Ordensglieder anschlofs, liegt in der Natur der Sache. Es gab im Orden eine Gruppe von Gelehrten. Noch Cicero bezeugt (Tusc. I. 38), dafs die Pythagoreer jahrhundertelang das gröfste Ansehen als Gelehrte genossen. Auf diesem Gegensatze der blofsen Ordensmitglieder und der Gelehrten des Ordens beruht vielleicht die Nachricht (D. 596), dafs es im Orden zwei Grade, Exoteriker und Esoteriker (Eingeweihte), gegeben habe. Allerdings scheint dabei auch eine gewisse Geheimtuerei im Spiele zu sein, insofern die Veröffentlichung der wissenschaftlichen Theorien in Schriften bei den alten Pythagoreern anscheinend nicht üblich war. Dadurch mag es sich auch erklären, dafs für mehrere kosmologische Lehren (Kugelgestalt der Erde, Identität von Morgen- und Abendstern), die Theophrast dem Parmenides zuschreibt, von anderer Seite die Priorität der Pythagoreer behauptet wurde (D. L. VIII. 48, 14). Vielleicht hatte Parmenides, der, wie wir sehen werden, von den Pythagoreern beeinflufst war, von ihnen manches mündlich überkommen. Ob sich Pythagoras persönlich an diesen Bestrebungen beteiligte, läfst sich nicht entscheiden. Jedenfalls spricht Aristoteles, dem wir fast allein zuverlässige Nachrichten über diese Bewegung verdanken, in Bezug auf wissenschaftliche Leistungen nie von Pythagoras, sondern immer nur von den Pythagoreern.

Aber auch Aristoteles unterscheidet niemals die verschiedenen aufeinanderfolgenden Stufen, in denen sich diese pythagoreische Forschung entwickelt hat. Teils kommt er in seinen erhaltenen Schriften nie in zusammenhängender geschichtlicher Darstellung auf diesen Entwicklungsgang zu sprechen. Eine unter seinem Namen gehende, aber wahrscheinlich nur seiner Schule angehörige Schrift „Zusammen-

stellung der Lehren der Pythagoreer" ist bis auf wenige Trümmer verloren gegangen. Teils aber wird es ihm selbst, da die Pythagoreer ihre wissenschaftlichen Lehren nicht in Schriften veröffentlichten, sondern nur mündlich fortpflanzten, nicht möglich gewesen sein, die verschiedenen aufeinanderfolgenden Entwicklungen der Zeitfolge nach zu unterscheiden. Er erklärt sogar in Bezug auf einen bestimmten Punkt ausdrücklich (986, 26), die Zeitfolge nicht zu kennen.

Wollen wir diese Sonderung dennoch versuchen, so sind wir dafür fast ausschliefslich auf innere Merkmale angewiesen. Fast ausschliefslich, aber doch nicht ganz ausschliefslich. Denn Aristoteles selbst legt doch an einigen Stellen Hauptlehren der Pythagoreer ausdrücklich nur einem Teile der Schule bei. So bemerkt er (300, 15): dafs die Welt aus Zahlen bestehe, werde von einem Teile der Pythagoreer behauptet. Und so führt er denn auch seine Angabe über diejenige Form der Lehre, die aus inneren Gründen für die älteste gehalten werden mufs (986, 22 ff.), mit der Bemerkung ein, dafs dieselbe nur von einem Teile der Pythagoreer aufgestellt worden sei. Dafs diese Lehre die ältere gewesen sei, sagt er nicht. Die Begründung ihrer zeitlichen Voranstellung liegt zunächst darin, dafs sie sich nach rückwärts direkt an die naturphilosophische Grundansicht des Pythagoras anschliefst, andernteils aber nach vorwärts für die Polemik des Parmenides die Voraussetzung bildet. Sie liegt aber ferner auch in dem gesamten, noch höchst primitiven Charakter dieses Systems selbst. Ein indirektes Zeugnis für das hohe Alter dieser Lehre liegt auch darin, dafs Aristoteles in Zweifel ist, ob Alkmäon, den er als einen jüngeren Zeitgenossen des Pythagoras selbst bezeichnet, seine ihr ähnliche Theorie von ihr entlehnt habe oder umgekehrt.

Nach diesem Berichte nun sollte ein Teil der Pythagoreer die Prinzipien des Seienden in eine Zehnzahl von Gegensatzpaaren gesetzt haben: in die Grenze und das Unbegrenzte, in das Ungerade und Gerade, in die Einheit und Vielheit, in das Rechte und Linke, das Männliche und Weibliche, das Ruhende und Bewegte, das Gerade und Krumme, das

Licht und die Finsternis, das Gute und Böse, das Quadrat und das ungleichseitige Rechteck. Aristoteles bezeugt in Bezug auf die Gesamtheit dieser Gegensätze, dafs das Seiende aus ihnen als aus einem Stoffe zusammengesetzt und gebildet gedacht werde (986 b, 4).

Der an der Spitze stehende Gegensatz der Grenze und des Unbegrenzten ist hier der richtunggebende, auf dem auch die Bedeutung der neun übrigen beruht. Die eine Seite desselben, das Unbegrenzte, zeigt den Zusammenhang mit der von Pythagoras selbst übernommenen Lehre des Anaximenes. Das Unbegrenzte ist der aufserhalb der Welt befindliche, in sie einströmende unendliche Weltstoff. Zu diesem Stoffprinzip tritt aber hier zum ersten Male in dualistischem (zweiteiligem) Sinne ein gleich ursprüngliches, entgegengesetztes Prinzip hinzu. Der Hylopsychismus war trotz der seelischen Prädikate des Stoffes streng monistisch (einteilig) gewesen. Auch der Gegensatz des Warmen und Kalten, durch deren Zusammenwirken bei Anaximander der Fortgang der Weltbildung vermittelt wird, war kein ursprünglicher, sondern ein erst durch Differenzierung entstandener.

Welches ist nun aber dieses zweite entgegengesetzte Prinzip? Grenze als Gegenteil des Unbegrenzten ist offenbar ein verkürzter, prägnanter Ausdruck für das Prinzip der Begrenzung, durch dessen Wirksamkeit der unendliche Weltstoff, mit bestimmten Umrissen versehen, in eine Form gebracht wird. Der Gegensatz des Unbegrenzten und der Grenze ist der des Stoffes und der Form. Hier wird also zum ersten Male im griechischen Denken ein vom Stoffe verschiedenes, nicht ihm anhaftendes Prinzip der Gestaltung unterschieden.

Dieser Gedanke der Begrenzung oder der Form kann ungezwungen als ein sehr naheliegender aus der Ordenslehre abgeleitet werden. Er ist eine Übertragung des für die Lebensführung Geltenden auf die Weltgestaltung. Wie das Leben durch den grofsen Zweck durchaus geformt und bestimmt sein soll, so erscheint jetzt die Welt selbst als das durch die Form Gebildete und Bestimmte. Was Aufgabe

und Regel für die pythagoreische Lebensführung ist, Begrenzung und Form in das Leben zu bringen, das erscheint hier vorbildlich in der Welteinrichtung verwirklicht. Man könnte vermuten, dafs schon Pythagoras selbst, entsprechend seiner ethischen Sinnesrichtung, die Lehre des Anaximenes von dem in die Welt einströmenden Unendlichen in diesem ethischen Sinne umgewandelt haben mag.

Wir dürfen nun aber wohl auch noch einige andere Stellen bei Aristoteles, in denen von diesem Gegensatze des Unbegrenzten und der Grenze die Rede ist, zur Erläuterung heranziehen. Was ist das Unbegrenzte? Es ist eine „Wesenheit" (203, 3; 204, 33). Es ist der Stoff der Welt (988, 23). Genauer wird dieser Weltstoff an zwei Stellen bestimmt. Nach der einen derselben (213b, 22 ff.) strömt „aus dem unendlichen Lufthauche" durch Ausatmung zugleich das Leere in die Welt ein und hat hier die wichtige Verrichtung, die Dinge als gesonderte auseinanderzuhalten. In dieser merkwürdigen, aber auch rätselhaften Stelle tritt zunächst deutlich die durch Pythagoras selbst vermittelte Anlehnung an Anaximenes hervor.

Wie bei diesem ist auch hier das Unendliche Luft. Dafs der unendliche Lufthauch als ausatmend bezeichnet wird, entspricht ebenfalls der Vorstellung vom Atmen bei Anaximenes. Dafs dieser Lufthauch nun auch selbst als der eigentliche Weltstoff in die Welt einströmt, wird von Aristoteles nicht ausdrücklich gesagt, scheint sich aber doch mit Notwendigkeit aus dem Zusammenhange zu ergeben. Auch mufs doch wohl von ihnen, wie von Anaximenes, dieser Lufthauch als der eigentliche Weltstoff betrachtet worden sein, nur dafs jetzt wohl nicht mehr, wie bei jenem, durch Verdichtung und Verdünnung, sondern durch Abgrenzung die Mannigfaltigkeit der Dinge erklärt wurde. Vom Lufthauch unterschieden sie aber offenbar das ebenfalls in die Welt einströmende Leere. Dasselbe ist nicht Stoff, sondern dient nur der Abgrenzung des Stoffes. Auch nach Galen (D. 616) nahmen die Pythagoreer ein Leeres innerhalb der Welt an. Wie sie sich freilich das Einströmen des Leeren in die Welt vorstellten, das gehört zu den Unbegreiflichkeiten, mit

denen der Pythagoreismus auf allen seinen Entwicklungsstufen uns überrascht.

Die andere Stelle (D. 316 f.) stammt aus der dem Aristoteles beigelegten verlorenen Schrift über die Pythagoreer und besagt, dafs aus dem Unbegrenzten in die Welt eingeführt werde die Zeit, der Hauch und das Leere, das die Dinge voneinander sondere. Hier tritt als etwas Neues die Zeit hinzu. Vielleicht wiesen sie dieser eine ähnliche Rolle zu wie dem Leeren, d. h. dem Raume. Wie dieser das Nebeneinander, so sondert die Zeit das Nacheinander. Dafs auch der Zeit ihre ursprüngliche Stelle aufserhalb der Welt angewiesen wurde, zeigt auch der Satz (D. 318), nach „Pythagoras" sei die Zeit „die Sphäre des" (die Welt) „Umgebenden".

Eine bemerkenswerte Angabe findet sich auch noch in den kurzen, aber auf Theophrast zurückgehenden Angaben der Doxographen (D. 338): „Die Pythagoreer lehrten, dafs aufserhalb der Welt ein Leeres sei, in welches die Welt ausatme und aus welchem." Hier mufs wohl ergänzt werden: „eine Ausatmung in die Welt stattfindet".

Hier wird noch ganz in der alten Weise des Anaximenes die Einwirkung des umgebenden Leeren auf die Welt als ein Ausatmen bezeichnet. Es wird aber ferner auch, abweichend von den bisherigen Zeugnissen, ein Zurückströmen aus der Welt in das Leere, also eine Wechselwirkung, angenommen. Es liegt also auch hier die Vorstellung von der Luft als Weltstoff zu Grunde. Dagegen ist vom Eintritt des Leeren und der Zeit in die Welt nicht die Rede.

Aber auch über die „Grenze" finden sich noch weitere Aussagen. Zunächst kommt neben „Grenze" auch der Ausdruck „das Begrenzte" vor (986, 17; 987, 15; 1106b, 29). Ein ausdrücklicher Unterschied wird nicht gemacht; auch indirekt tritt ein solcher nicht hervor. Doch bezeichnet vielleicht „Grenze" mehr das wirkende Prinzip, das Begrenzte mehr das Resultat. Dieses Begrenzte nun müssen sie nach dem Bisherigen als die durch die Grenze gesonderten und durch das in die Welt eindringende Leere auseinander-

gehaltenen Teilchen des Lufthauchs angesehen haben. Dazu stimmt auch, dafs selbst noch auf der höheren Entwicklungsstufe des Pythagoreismus den Elementen des Seienden „Gröfse“, d. h. Ausdehnung im geometrischen Sinne, beigelegt wurde (1080 b, 19). Es sind also, da der Weltstoff als Lufthauch ein sinnenfälliger Stoff ist, auch die durch das Prinzip der „Grenze“ abgegrenzten Teilchen desselben ausgedehnte Stoffteile. Die Vorstellung des Atmens aber zeigt, dafs hier noch keineswegs mit dem Hylopsychismus gebrochen worden ist.

Wie in diesem Zusammenhange näher die Weltbildung vorgestellt wurde, dafür werden sich im weiteren Verlaufe wenigstens noch einige Anhaltspunkte ergeben. Ehe wir aber die folgenden Gegensatzpaare in Betracht ziehen, mufs noch auf folgendes aufmerksam gemacht werden. Zunächst gilt in dieser Doppelreihe jedesmal das erstgenannte Glied für das Vollkommnere, das zweitgenannte für das Unvollkommnere. Dies ergibt sich schon aus einer oberflächlichen Betrachtung eines Teiles der Gegensatzpaare von selbst (rechts—links, männlich—weiblich, gerade—krumm, Licht—Finsternis, Gutes—Böses). Es wird aber überdies auch noch ausdrücklich bezeugt (z. B. von Simplic. zu de coelo 172 b, 44 f.; von Plutarch de Is. et Osir. p. 370).

Ferner aber sind die nachfolgenden Paare so zu verstehen, dafs sich in ihnen der an der Spitze stehende Gegensatz von Stoff und Form in einer besonderen Fassung und Anwendung, in einem Spezialfall, widerspiegelt, zugleich aber so, dafs er in ihnen nicht in voller Ausschliefslichkeit und Reinheit, sondern nur im Sinne des Überwiegens der einen oder anderen Seite des Grundgegensatzes hervortritt.

Das zweite Gegensatzpaar ist das Ungerade und Gerade der Zahl. Es ist hier zunächst ersichtlich, dafs schon auf dieser frühen Stufe die Pythagoreer ihre Aufmerksamkeit der Zahl zugewandt hatten. Auf die Zahl scheinen sie zuerst durch die Musik geführt worden zu sein. Jedenfalls bewegt sich hier ihre Zahlenspekulation noch in sehr bescheidenen Grenzen. Es handelt sich um die Beobachtung, dafs die gerade Zahl der Teilung keine Grenze setzt, während die ungerade in der bei der Teilung als Rest verbleibenden

Eins gleichsam der Teilung durch Aufrichtung einer Grenze einen Widerstand entgegensetzt. Der Aristotelesschüler Aristoxenos aus Tarent, der noch die letzten wissenschaftlichen Pythagoreer gekannt hatte (D. L. VIII. 46), drückt dies so aus: die ungerade Zahl habe Anfang, Mitte und Ende (Stob. I. 20), eine Bezeichnung für das Begrenzte, die wir schon bei Xenophanes gefunden haben. In dieser einfachen Wahrnehmung liegt der Vergleichungspunkt zwischen diesem Gegensatze und dem des Begrenzenden und Unbegrenzten: die ungerade Zahl hat das Begrenzende in sich. In ihr liegt auch der Grund der Höherschätzung des Ungeraden im Vergleich mit dem Geraden (351, 2).

Dieselbe Verschiedenheit der Wertschätzung wird dann im dritten Paare auf den Gegensatz des Einen und der Vielheit übertragen. Auf dem Gebiete der zählenden Auffassung der Dinge ist das Eine das Begrenzte im strengsten und vollkommensten Sinne, die Vielheit in ihrer Uneingeschränktheit und Unbestimmtheit das Unbegrenzte. In der Eins ist das Begrenzende wirksam. Eine Anspielung auf diesen Gegensatz scheint bei Aristoteles in einer Stelle der Nikomachischen Ethik (1096 b, 5 f.) vorzuliegen, wo er die Pythagoreer lobt, dafs sie die Eins in der Reihe der Güter (d. h. auf der Vollkommenheitsseite der Gegensatzreihe) aufgeführt hätten.

Es folgt viertens der Gegensatz von rechts und links. Hier ist offenbar der Ausgangspunkt die höhere Kräftigkeit und Geschicklichkeit, also der höhere Wert der rechten Hand im Vergleich mit der linken und der rechten Seite des menschlichen Körpers im Vergleich mit der linken überhaupt. Im Wertvolleren und Tüchtigeren mufs aber nach der Grundvoraussetzung in höherem Mafse das Begrenzende wirksam sein; das Minderwertige zeigt die Minderwertigkeit des Unbegrenzten und Ungeformten nur in einer besonderen Ausprägung (Simplic. zu de coelo 173, 5 ff.). Dafs übrigens wenigstens die späteren Pythagoreer den Gegensatz von rechts und links auch auf die Teile der Welt übertrugen, wird später gezeigt werden.

Etwas anders verhält es sich wohl mit dem fünften

Gegensatzpaare, dem Männlichen und Weiblichen. Hier liegt zunächst nicht eine allgemeine Abschätzung des Wertes der beiden Geschlechter überhaupt zu Grunde, wie bei rechts und links. Der Gegensatz beruht auf der Bedeutung der beiden Geschlechter für die Erzeugung. Die vermeintliche Rolle derselben bei der Fortpflanzung knüpft direkt an den Gegensatz von Form und Stoff an. Das Männliche ist noch bei Aristoteles das Formgebende, das Weibliche das den Stoff Darbietende (vgl. auch Zeller 357, 1). Dafs daraus auch die geringere Einschätzung des weiblichen Geschlechts folgt, liegt in der Konsequenz der Grundanschauungen vom Werte der beiden Prinzipien.

Auf ein sehr umfangreiches Gebiet des Seienden führt uns der sechste Gegensatz, der des Ruhenden und Bewegten. Das Ruhende ist das sowohl an sich als auch für die Wahrnehmung in festen Formen und Umrissen sich Darbietende, während das Bewegte in beiden Beziehungen das in unbestimmten Konturen Verflatternde ist. Im Zusammenhange gerade mit diesem Paare steht die Beantwortung der Frage, welcher Seite des ursprünglichen Gegensatzes wohl dies System die aktive, welchem die passive Rolle bei der Weltbildung zugewiesen haben möge. Nach einem sehr bestimmten Zeugnis des um 25 nach Chr. lebenden Platonikers Eudoros (bei Simplic. zu Phys. 431, 8) leiteten die Pythagoreer die Bewegung aus dem Unbegrenzten ab. Damit stimmt auch eine Aristotelesstelle (201 b, 20 mit der Erklärung des Simplic. 428, 27, 430, 34) überein, nach der sie die Bewegung auf die Seite des Nichtseienden (also des Unbegrenzten) gesetzt hätten. Das stimmt also mit unserer Stelle überein. Damit scheint aber eine andere Stelle des Aristoteles (1091, 13) in Widerspruch zu stehen. Nach dieser lehrten die Pythagoreer, dafs beim Beginne der Weltbildung das Begrenzende die nächstliegenden Teile des Unbegrenzten an sich gezogen und begrenzt, d. h. geformt habe. Darnach wäre also das Formgebende das aktive und bewegende Prinzip. Aber dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Beide Aussagen zusammengenommen verhelfen uns zu einer vollständigen Einsicht in ihre Meinung. Die dem Unbegrenzten

8*

angehörige, auf der Seite des Unvollkommenen stehende Bewegung ist die regellose, aus der sich kein Gebild gestalten kann, und die höchstens als Vorbedingung für das Wirken des Formprinzips gelten kann. Die eigentlich gestaltende Kraft geht von diesem allein aus. Es ist aber für diese Ableitung der Welt aus dem Zusammenwirken zweier entgegengesetzter Prinzipien durchaus folgerichtig, jedem von beiden eine gewisse aktive Rolle bei der Weltbildung zuzuschreiben. Nachdem einmal mit der Zweiheit der Prinzipien über Anaximenes hinausgeschritten worden war, mufste die von diesem ausschliefslich der unendlichen Luft zugewiesene aktive Rolle entsprechend eingeschränkt werden.

Der siebente Gegensatz ist der des Geraden und Krummen. An der einfachen, eindeutigen, klaren und festen Form des Geraden schien ihnen offenbar das formende Prinzip einen volleren Anteil zu haben als an den in den mannigfaltigsten und willkürlichsten Variationen auftretenden Gestaltungen des Krummen.

Bei Licht und Finsternis (achter Gegensatz) ist wohl zunächst, ähnlich wie bei rechts und links, die Wertschätzung der Grund für die Einreihung in die Tafel der Gegensätze. Aber es kommt noch ein Weiteres hinzu. In der Finsternis verschwimmen und verschwinden die Formen, sie schleudert gleichsam die Welt der geformten Dinge in das alte Chaos des ungeformten, unendlichen Stoffes zurück, während das Licht, indem es die Formen und Umrisse scharf hervortreten läfst, gleichsam selbst ein formgebendes und formschaffendes Prinzip ist.

Es folgt neuntens der Gegensatz des Guten und Bösen. An sich könnte man nach dem Wortlaut statt des Bösen auch das Übel setzen. Dann hätten wir keinen sittlichen Gegensatz, sondern nur den Gegensatz des Wertvollen und Minderwertigen in schärfster Ausprägung. Aber dieser Gegensatz liegt ja schon der ganzen Tafel überhaupt zu Grunde. Aufserdem aber bezeugt Aristoteles in einem Zusammenhange, in dem nur von dem sittlichen Gegensatz die Rede ist (1106 b, 29), dafs die Pythagoreer das Böse in die Sphäre des Unbegrenzten, das Gute aber in die des Begrenzten

gesetzt hätten. An dieser Stelle gibt auch Aristoteles schon die Deutung dieses Gegensatzes. Das sittlich Gute ist immer ein Einheitliches, Eindeutiges; das Böse schliefst in jedem Falle eine Vielheit von Möglichkeiten ein. Man könnte in dieser Deutung noch etwas weiter gehen und sagen: das Böse ist das vage, haltlose, willkürliche Begehren, das Gute das nach einer festen Norm geregelte Wollen und Handeln. Wir hätten dann eine sehr sinnvolle Ableitung des sittlichen Gegensatzes aus dem Grundgegensatze des Unbegrenzten und Begrenzenden.

Der zehnte Gegensatz endlich, der des Quadrats und des ungleichseitigen Rechtecks, führt uns auf das Gebiet der Geometrie. Wir erkennen zunächst, dafs auch dies Gebiet, wie das der Zahlen, schon in so früher Zeit die Aufmerksamkeit der Pythagoreer auf sich gelenkt hatte. Doch zeigt sich in unserem Gegensatze, ebenso wie bei den Zahlen, nur erst ein sehr primitiver Anfang der Kenntnisnahme. Auch hier ist der Gegensatz des Bestimmten und Eindeutigen und der unbestimmten Mannigfaltigkeit und Variabilität das Mafsgebende. Das Quadrat ist schon durch eine Seitenlänge eindeutig bestimmt; beim Rechteck ist auch in diesem Falle durch die unendliche Variabilität der anderen Seitenlänge eine unendliche Mannigfaltigkeit der Gestalt und Gröfse möglich. Im Quadrat ist also das Formprinzip das Überwiegende, im Rechteck das Prinzip des Unbegrenzten.

Eine unbestimmtere Hindeutung auf diese Tafel der Gegensätze findet sich auch noch an einer anderen Stelle des Aristoteles (1093 b, 11). Hier heifst es, dafs in der Reihe des Trefflichen das Ungerade, das Geradlinige und „die Potenzen einiger Zahlen“ (das Quadrat?) vorkommen.

Einer besonderen Erörterung bedarf noch der Umstand, dafs die Tafel, die ja an sich, weil nicht aus einem einheitlichen Prinzip abgeleitet, bis ins Unendliche weitergeführt werden könnte, ausdrücklich auf die Zehnzahl beschränkt wird. Aristoteles betont dies im Eingange seines Berichtes ausdrücklich und hebt neben anderen Unterschieden zwischen dieser Lehre und der Gegensatzlehre des Alkmäon von Kroton (von der später besonders gehandelt werden wird)

auch den hervor, dafs Alkmäon die Gegensätze nicht auf eine bestimmte Zahl beschränkt habe. Auch Simplicius nennt ausdrücklich die zehn Gegensatzpaare, die von den Pythagoreern für „die gemeinsamen Prinzipien von allem" erklärt worden seien, und betont, dafs sie durch diese Beschränkung auf die Zehnzahl, in der das Ganze der Zahl enthalten sei, sinnbildlich die Vollständigkeit dieser Tafel hätten ausdrücken wollen (zu de coelo 271 b, 7 ff.; 272 b, 44 ff.). Es kann nun allerdings angezweifelt werden, ob diese Anwendung der Zehnzahl, sowie die sonstigen Beziehungen auf die Zahl und die Mathematik in der Tafel der Gegensätze schon der ursprünglichen Form dieser Lehre angehörte, oder ob sie vielleicht erst bei der Aufnahme dieses Lehrstückes in die spätere Form des pythagoreischen Systems in die Tafel hineingetragen worden ist. In der Tat macht das zehnte der Gegensatzpaare, das Quadrat und Rechteck, fast den Eindruck, als sei es erst später angeflickt worden, um die Zehnzahl vollzumachen. Und Eudoros, der (Simpl. zur Phys. 431) von dem Hauptsystem der Pythagoreer eine andere Lehrform mit zwei obersten Prinzipien unterscheidet, die mit verschiedenen Namen benannt würden, führt nur sieben Gegensatzpaare auf, von denen nur fünf mit unserer Tafel übereinstimmen. Auch Plutarch (de Is. et Osir. p. 370) zählt von den zehn Paaren nur acht auf. Es fehlt bei ihm das Männliche und Weibliche und das Gute und Böse. Hiernach ist doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs die Gegensatzlehre ursprünglich ohne die Zehnzahl existierte, und dafs nur Aristoteles von dieser älteren Form keine Kunde erhalten hatte. Jedenfalls kommt durch die Beziehung auf das Dezimalsystem ein neuer Gedanke in das System hinein, und es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die Tafel uns bei Aristoteles nur in einer späteren Bearbeitung behufs Aufnahme in das Hauptsystem überliefert ist. Simplicius berichtet sogar (in Phys. 26), dafs es mehrere derartige Dekaden bei den Pythagoreern gegeben habe. Sollte jedoch trotzdem die Zehnzahl ursprünglich sein, so ergäbe sich, dafs auch diese ältesten Pythagoreer schon ihre Aufmerksamkeit der Zahlenlehre und Geometrie zugewandt und insbesondere

auch schon einen Einblick in die Bedeutung der Zehnzahl im dekadischen Systeme gewonnen hätten, nach dem diese einen Abschlufs des Zählens bildet, das mit der Elf wie mit der Eins neu beginnt. Sie machten dann hiervon die Anwendung, dafs alles Abschliefsende, Vollständige, Erschöpfende in der Zehnzahl auftreten müsse, und glaubten somit in den zehn Gegensatzpaaren die Zahl der möglichen Gegensätze erschöpft zu haben.

Der Hauptgedanke ist jedenfalls, dafs zu dem regellos bewegten Weltstoffe, der auch jetzt noch als von eigentlich stofflicher Natur, ja wohl noch geradezu als Luft im Sinne des Anaximenes gedacht wurde, als neues ursprüngliches, dem Stoffe an Wert überlegenes Prinzip der Weltbildung die Form hinzugefügt wird, und dafs nur durch das Zusammenwirken beider Prinzipien das Zustandekommen einer Welt für möglich gehalten wird. Man könnte wegen dieser Grundanschauung die Nachricht, dafs „Pythagoras" zuerst wegen der im Weltall herrschenden Ordnung die Welt als Kosmos bezeichnet hätte, gerade auf dieses älteste System beziehen. Durch das Formprinzip wird dem unbegrenzten Stoffe Ordnung verliehen. Freilich ist nicht überliefert, wie sie sich das Weltganze vorgestellt haben. Jedenfalls verwandelt sich bei dieser Annahme die Beziehung von Kosmos auf den Organismus in den Hinweis auf die Begrenztheit und Geschlossenheit gegenüber dem Unbegrenzten.

2. Die eleatische Theorie in gegensätzlicher Haltung zum ältesten pythagoreischen System. Parmenides. (Um 500.)

Wie Xenophanes der Vorläufer, so ist Parmenides der Begründer der eleatischen Schule. Wenn die Eleaten, weil sie nicht nur, wie Xenophanes, das passive Bewegtwerden, sondern auch das aktive Sichselbstbewegen des All, also die Bewegung in der Welt überhaupt leugneten, von Aristoteles „Stillsteller der Welt" (Stasioten) und „Naturleugner" (Aphysiker) genannt worden sein sollen (S. Emp. Dogm. IV. 46; vgl. Arist. 184b, 26; tatsächlich

nennt sie schon Pluto Theaet. 181 A die Stillsteller des All), so pafst dies erst auf Parmenides vollständig.

Seine Geburt in Elea fällt nach den besten Nachrichten (Z. 555) etwa um 540, also bald nach der Gründung der Stadt. Gegen diese Zeitbestimmung kann die Darstellung Platos in dessen Dialoge Parmenides (127 B C), der ihn als Fünfundsechzigjährigen in Athen mit dem noch sehr jugendlichen Sokrates sich unterreden läfst, nicht ins Gewicht fallen. Diese Unterredung könnte als historische, da Sokrates 470 geboren war, nicht vor 450 angesetzt werden; Parmenides' Geburt müfste dann also ins Jahr 515 hinabgerückt werden. Aber abgesehen von der ganz unmöglichen Annahme, dafs Sokrates als Zwanzigjähriger eine solche Philosophenrolle gespielt haben könnte, ist ja dieser Dialog nur dichterische Einkleidung einer Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Nachfolgern der Eleaten, den Megarikern.

Dafs er der Schüler des Xenophanes gewesen, beruht auf dem Zeugnis des Aristoteles (986 b, 22) und Theophrast (Z. 554, 1). Der Peripatetiker Sotion um 190 vor Chr. (bei D. L. IX. 21) sucht die Abhängigkeit von Xenophanes erheblich herabzudrücken, indem er angibt, Permanides sei nicht dem Xenophanes gefolgt, auch nicht durch diesen, sondern durch Ameinias, einen Eleer von edlem Geschlecht, aber arm, einen Pythagoriker, d. h. einen Anhänger der pythagoreischen Ordenslehre, zu einem philosophischen Leben angeregt worden (nach der berichtigten Lesart; Diels, Hermes 35) und habe diesem nach seinem Tode ein „Heroon", d. h. einen kapellenartigen Bau, mit Inschrift errichtet. Diese Angabe beruht wahrscheinlich auf dem Vorhandensein eines derartigen Bauwerks mit Inschrift in Elea, wobei es jedoch zweifelhaft bleibt, ob dieser Ameinias wirklich ein Pythagoriker war, ja ob der Gründer des Heroon mit unserem Parmenides identisch ist. Doch hat beides aus inneren Gründen grofse Wahrscheinlichkeit. Wenn jedoch Spätere (Strabo 27, 1; Cebes Tab. 2) ihn geradezu nach der pythagoreischen Ordensregel leben und sogar (Strabo a. a. O.) in diesem Sinne sich als Gesetzgeber seiner Vaterstadt an der Politik beteiligen lassen, so sind das zweifel-

hafte, vielleicht nur aus der vorstehenden Nachricht herausgesponnene Angaben.

Jedenfalls hat Parmenides die Grundrichtung seines Denkens von Xenophanes empfangen. Schon darin folgte er Xenophanes, dafs er seine Lehre in dichterischer Form, in Hexametern, vortrug. Von diesem Lehrgedicht sind erhebliche Bruchstücke erhalten, die wenigstens für den Hauptteil seiner Lehre als Leitfaden dienen können. (Die Bruchstücke herausgegeben, übersetzt und erklärt von Diels, Parmenides' Lehrgedicht, Berlin 1897; die Fragmente nebst den sonstigen Nachrichten über Parmenides auch in dessen Poet. philos. Fragm.) Die Einkleidung ist die, dafs der Lehrvortrag einer erhabenen Gottheit in den Mund gelegt wird. Auf sausendem Wagen, dessen Rosse von Sonnenjungfrauen geführt werden, fährt er zum Lichte empor. Ein gewaltiges Tor öffnet sich. Die Göttin nimmt ihn huldreich auf und verheifst ihm hohe Offenbarungen. Er soll erfahren die untrügliche Wahrheit, aber auch der Menschen trügerische Wahngedanken. Das Folgende (1, 31 f. D) ist nach Lesung und Deutung zweifelhaft, doch scheint die Meinung zu sein, dafs auch in Bezug auf die menschliche Scheinerkenntnis eine kritische Aussonderung des relativ Richtigeren in Aussicht gestellt wird. Jedenfalls wird eine strenge Zweiteilung der in Aussicht gestellten Belehrung in Lehre der Wahrheit und Lehre des Scheins ausgesprochen.

Der Weg der Wahrheit ist nicht der des Herkömmlichen und der sinnlichen Erfahrung. Es ist der der Vernunft, des Denkens. Nach ihr erscheint das Seiende als eine unzerspaltene Einheit. Dafs die Vernunft das wahre Erkenntnisprinzip ist, wird durch die zunächst rätselhaft klingenden und erst an späterer Stelle verständlich werdenden Worte begründet: denn Denken und Sein ist dasselbe.

Aber auch für die Vernunfterkenntnis gibt es noch Wege des Irrtums neben dem der Wahrheit. Wegen der Identität nämlich des Seins mit dem Denken kann nur das Sein, das man bejaht und aussagt, existieren, das Nichts aber nicht. Demgegenüber besteht nun der nächste Irrweg darin, zu behaupten, das Sein sei mit Notwendigkeit nicht, und das Nicht-

sein sei (4; 6, 3). Der zweite Irrweg aber besagt, Sein und Nichtsein sei dasselbe und auch wieder nicht dasselbe, die Annahme, dafs es bei allem einen Doppelweg gibt. Er nennt die Vertreter dieser Ansicht „nichtswissende Sterbliche, Doppelköpfe, stumm und blind, ratlos schwankend, verwirrtes und urteilsloses Volk“. Für jenen ersten Irrweg nun läfst sich schlechterdings keine Beziehung auf eine tatsächlich vorhandene Lehre ausfindig machen. Es läfst sich dabei überhaupt ganz und gar nichts denken und wir müssen darauf verzichten anzugeben, was damit gemeint sein könnte, ob überhaupt ein wirklich vertretener Standpunkt gemeint ist, oder ob vielleicht nur ironisch der äufserste Gegensatz gegen die richtige Vernunftlehre bezeichnet werden soll.

Dagegen wird der zweite Irrweg, dem ein so leidenschaftlicher Ausfall gewidmet wird, nach der herrschenden Ansicht übereinstimmend auf Heraklit gedeutet. Die Begründung dieser Ansicht wird einesteils auf die zum Zugleichsein der Gegensätze gesteigerte Flufslehre Heraklits, andernteils auf den Gebrauch eines einzelnen Ausdrucks (Doppelweg, angeblich auch bei Heraklit vorkommend) gestützt. Dies sind aber doch nur Nebenpunkte des heraklitischen Systems. Müfste man nicht eine Polemik gegen den Grundgedanken Heraklits, das lebendige, im Wege abwärts und aufwärts rastlos sich verändernde Feuer, erwarten?

Ferner spricht dagegen auch ein chronologisch-geographisches Bedenken. Die Göttin redet den Herankommenden als „Jüngling“ an. Darnach könnte ihm zur Zeit der Abfassung des Gedichts allerhöchstens ein Alter von 40 Jahren beigelegt werden. Die Anrede würde sonst vollständig der Lächerlichkeit anheimfallen. Es mufs somit die Abfassung des Gedichts spätestens um 500 angesetzt werden. Dies war aber der früheste Termin, in dem man die Abfassung der Schrift Heraklits annehmen konnte. Wahrscheinlich fällt sie später. Sie wurde überdies von ihrem Urheber gar nicht zur unmittelbaren Verbreitung bestimmt, sondern als der Ertrag seiner Lebensarbeit in einem Tempel deponiert. Sie müfste sich also trotzdem mit einer für die damaligen Verkehrsverhältnisse und die örtliche Isolierung des geistigen

Lebens unheimlichen Geschwindigkeit von Kleinasien nach Unteritalien verbreitet haben. Ferner pafst auch das durchaus nicht auf den einsamen Denker von Ephesos, dafs die „Doppelköpfe“ so nachdrücklich als eine Mehrheit, eine zahlreiche Gruppe, bezeichnet werden. Schon dies führt auf die überdies unserem Denker so nahegerückte, ihn unmittelbar berührende Erscheinung der ältesten wissenschaftlichen Pythagoreer.

Dafs aber nur diese gemeint sein können, ergibt sich aufs bestimmteste, wenn wir feststellen, was Parmenides mit dem Seienden und dem Nichtseienden gemeint haben kann. Das Nichtseiende war ihm offenbar der unendliche Raum aufserhalb der Welt, der, angefüllt mit einem unendlichen Weltstoff, von jenen ältesten Pythagoreern als das apeiron, das Unbegrenzte, bezeichnet und zur „Grenze“, dem Geformten innerhalb der Welt, in Gegensatz gestellt wurde. Diese „Grenze“ ist ihm das Sein; seine Absage ist in erster Linie gegen den Dualismus des ursprünglichen Gegensatzpaares gerichtet. Möglicherweise haben jene ältesten Pythagoreer selbst für ihr Unendliches die Bezeichnung des Nichtseienden gebraucht. Zu dieser Deutung seiner Polemik stimmt auch in auffälligem Mafse die weitere Äufserung, dafs es für diese Gegner in allem einen Doppelweg gibt. Damit scheint doch auf die Vielheit der Gegensatzpaare hingedeutet zu werden. In den Worten „Sein und Nichtsein“ sei diesen Unglücklichen dasselbe und auch wieder nicht dasselbe, liegt dann freilich eine kleine polemische Übertreibung. Nicht dasselbe sind sie den Gegnern ja natürlich, sofern sie ja von ihnen bestimmt unterschieden und auch dem Werte nach ungleich eingeschätzt werden. Als dasselbe aber konnten sie bezeichnet werden, sofern beiden Realität beigelegt, beide als zum Dasein und Entstehen der Welt gleich unentbehrlich bezeichnet wurden. Das Lehrgedicht des Parmenides ist der Protest des Monismus gegen den altpythagoreischen Dualismus. Ist aber diese Beziehung richtig, so haben wir an der Polemik des Parmenides eine neue, durchschlagende Bestätigung für das Gegensatzsystem als das älteste System des wissenschaftlichen Pythagoreismus.

Was versteht nun Parmenides unter diesem seinem existierenden Sein? Hören wir ihn darüber zunächst selbst. Das Sein ist unentstanden und daher auch unvergänglich. Man kann von ihm nicht sagen: es war oder wird sein; sein Verhältnis zur Zeit kann nur als ein „Jetzt" bezeichnet werden. Wollte man es als ein zeitlich Gewordenes bezeichnen, so müfste es entweder aus einem Seienden oder einem Nichtseienden hervorgegangen sein. Ersteres ist nicht möglich, da ja kein anderes Sein vor ihm existiert; letzteres deshalb nicht, weil aus Nichtseienden eben auch nur Nichtseiendes werden könnte. Und welchen Antrieb könnte es überhaupt geben, einmal anfangend aus dem Nichtsein hervorzugehen? Es mufs unbedingt, schlechthin sein oder überhaupt nicht sein. Es gibt also für das Seiende als solches kein Entstehen oder Vergehen.

Das Seiende ist ferner unteilbar, und zwar aus zwei Gründen. Zunächst weil es durchweg gleichartig ist. Es ist eine ziemlich starke Probe primitiver Logik, aus dem Fehlen einer qualitativen Mannigfaltigkeit auf die Unmöglichkeit einer quantitativen Teilung zu schliefsen. Bei Xenophanes wurde nur die durchweg vorhandene Gleichartigkeit aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, die bei ihm der höchste Gesichtspunkt ist, gefolgert. Gäbe es Teile, so müfste es innerhalb des Göttlichen (wie in einem Organismus) Beherrschendes und Beherrschtwerdendes geben.

Origineller und treffender ist das zweite Argument, das die Unteilbarkeit durch die Unmöglichkeit des räumlichen Sonderns erklärt. Die Aufhebung des Zusammenhangs könnte (da das Nichtseiende, das Leere, nicht existiert) nur durch ein anderes Seiendes geschehen; ein solches aber gibt es nicht. Die polemische Bezugnahme auf die Pythagoreer, die eine Teilung in der Welt durch das Leere behaupteten, ist auch hier deutlich. Auch Aristoteles bezeugt (325, 2), dafs nach den Eleaten Vielheit des Seienden (also Teilbarkeit) nur möglich sei, wenn etwas (nicht das Leere) dazwischentrete. Aus dieser Betrachtung folgt gleicherweise die absolute Dichtigkeit des Seienden (kein Leeres und kein fremdes Sein dazwischen) und die Unteilbarkeit (aus dem

gleichen Grunde). Mit diesem Gedanken der völligen Unteilbarkeit und mehr noch mit dem der absoluten Dichtigkeit scheint Parmenides schon über das von Xenophanes Gesagte hinauszugehen, zugleich aber auch sich von der Welt der Erfahrung zu entfernen. Es wird daher auch in dem Angriff des Epikureers Kolotes (um 250 vor Chr., auf Parmenides, dessen Lehre von der unteilbaren Einheit des Alls als Beweis geltend gemacht, dafs in der Welt des Parmenides das Leben unmöglich sei (Plut. Kolot. 13).

In entscheidender Weise aber ist beides, das Hinausgehen über Xenophanes und der Bruch mit der Erfahrung, der Fall, wenn nunmehr auch die absolute Bewegungslosigkeit behauptet wird. Dies scheinen schon die Worte zu besagen: „Als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und verharrt standhaft dortselbst" (8,28 f.), sowie ferner die Worte: „Drum ist alles leerer Schall, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr — Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe" (8, 38 ff.). Es ist wohl kein Zufall, dafs er gerade an diesem entscheidenden Punkte seines Gedankenganges aufs neue sein erst an späterer Stelle verständlich werdendes Erkenntnisprinzip einschärft: Denken nnd des Denkens Gegenstand ist dasselbe; Sein und Denken sind nicht zu sondern (8, 34 f.). Dieses Satz hat hier offenbar die besondere Bedeutung, dafs das Sein ebenso unwandelbar sein mufs wie der Gedanke. Das ist also sein Beweis für die absolute Leugnung der Bewegung, welche folgenschwere, die Erscheinungswelt vernichtende Behauptung im übrigen mit staunenswerter Kürze abgetan wird. Auf diesen Beweisgrund scheint auch Aristoteles (9866,52) hinzudeuten, wenn er sagt, Parmenides bezeichne das Eine deshalb als begrenzt, weil er es mehr in der Weise des Denkens fasse; nur dafs Grund und Folge hier umgekehrt sind. Noch bestimmter deutet er auf diesen Beweisgrund gegen die Bewegung hin, wenn er an einer anderen Stelle (325, 13) von den Eleaten überhaupt sagt, sie seien zur Leugnung der Bewegung durch die Meinung gelangt, man müsse unter Beiseitelassung der

Sinneswahrnehmung nur dem Denken folgen, welche Leugnung er dann aber freilich für eine Art Wahnsinn erklärt. Doch sollen nach ihm die Eleaten, also doch wohl schon Parmenides selbst, die Unmöglichkeit der Bewegung auch aus dem Nichtvorhandensein des Leeren gefolgert haben (325, 2).

Er leitet aber mitten in diesem Zusammenhange (8,32 f.) noch eine andere, bedeutsame Bestimmung des Seins ab. Weil ihm nichts fehlen darf (weil es als selbstgenugsam gedacht werden mufs), mufs es begrenzt gedacht werden. Denn das Unbegrenzte wäre ein immer und immer noch einer Erweiterung Bedürfendes, nie zum Abschlufs Kommendes. Es ist bemerkenswert, dafs hier die Begrenztheit des Wirklichen nicht aus der Unvollziehbarkeit des Gedankens eines unendlichen Wirklichen, sondern aus dem Gedanken abgeleitet wird, dafs das Unbegrenzte ein unendlich Bedürftiges sei. Aus der Begrenztheit aber folgt dann weiter (42 ff.), dafs das Seiende „abgeschlossen ist nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel" mit völlig gleichmäfsiger Entfernung aller Teile des Umfanges vom Mittelpunkte. Aufserhalb dieser Kugel ist natürlich nichts, auch nicht das Nichtsein, das ja dem unbegrenzten Weltstoff der Pythagoreer entspricht.

Da haben wir also die Auskunft des Parmenides über das Wesen des Seienden! Diesem Fanatiker des Denkens ist das dem Denken analoge Sein eine absolut dichte, starre (d. h. auch jeder inneren Bewegung und Veränderung entbehrende) kugelförmige Substanz. Allem Augenschein zum Trotz! Von welcher Art diese Substanz ist, darüber sagt er nichts; über die Bezeichnung als das Seiende geht er nicht hinaus. Aristoteles nun sagt an der schon mehrfach angeführten Stelle (986b, 18), Parmenides scheine sich der begrifffichen, also immateriellen Fassung des Einen zu nähern, während Melissos es stofflich fasse und Xenophanes hinsichtlich dieses Punktes in der Schwebe bleibe. Dafs Aristoteles hier in betreff des Xenophanes im Irrtum ist, haben wir gesehen. Die Annäherung an die begriffliche oder immaterielle Fassung bei Parmenides fand er zunächst darin, dafs dieser das Seiende für begrenzt erklärte. Vielleicht

aber wirkte zur Bildung dieser Ansicht bei Arist. auch mit, dafs jede besondere Angabe über die Beschaffenheit der einheitlichen Substanz fehlt (bei Xenophanes bestand sie schliefslich aus Erde und Wasser), und dafs daran die Behauptung geknüpft wurde, Sein und Denken sei dasselbe, welche Behauptung aber, wie sich zeigen wird, keineswegs als Immaterialität des Seienden gemeint ist. Dafs überhaupt Parmenides nicht, wie an dieser Stelle Aristoteles anzunehmen geneigt ist, metaphysischer Idealist, das heist Stoffleugner und Vertreter der Immaterialität des Seienden ist, geht schon aus den reinstofflichen Prädikaten hervor, die er dem Seienden beilegt, insbesondere auch aus der Vergleichung mit einer Kugel, die er ja von Xenophanes übernommen hatte. Und so hat sich denn auch Aristoteles an anderen Stellen der richtigen Auffassung nicht entzogen. So fafst er Parmenides mit Demokrit und Empedokles unter der Bemerkung zusammen, sie hätten nur das Sinnenfällige für das Seiende gehalten (1010, 1; vgl. 2986, 21). Das Eigenartige und Bedeutsame dieser Lehre besteht nicht, wie Aristoteles annimmt, in einem Anlauf zur Behauptung der Unstofflichkeit des Seienden, sondern darin, dafs er gegenüber der Sonderung des Gestaltungsprinzips vom Stoffprinzip bei den von ihm so lebhaft bekämpften Pythagoreern nicht einfach zum Hylopsychismus zurückkehrt, sondern die Bewegung und Gestaltung, deren Ursache streitig ist, einfach streicht und aus der Welt hinausweist. So wird er zu dem Stillsteller der Welt, „zu dem Naturleugner“, als den ihn die alten Zeugnisse bezeichnen; so setzt er an Stelle des konkreten, das Leben einschliefsenden Monismus der Hylopsychisten durch einen Gewaltstreich des Denkens den abstrakten Monismus der Bewegungslosigkeit.

Jedenfalls ist mit den zuletzt erörterten Ausführungen in schroffster und unbegreiflicher Weise der Bruch mit der Erscheinungswelt vollzogen. Um so überraschender wirkt es, dafs die Göttin nunmehr, nach Beendigung der Wahrheitsrede, in der Darstellung der menschlichen Wahngedanken dazu übergeht, ein durchaus originelles, scharfsinnig ausgedachtes und die bisherigen Versuche in wesentlichen Punkten über-

holendes System der Welt und ihrer Entstehung aufzustellen. Ehe wir dieses Rätsel zu lösen versuchen, müssen wir zunächst diese kosmologische und kosmogonische Leistung selbst kennen lernen.

Die trügerische Meinung der Menschen nun soll zunächst darin ihr Eigentümliches haben, dafs sie zwei Prinzipien des Seienden für nötig erachtet (8, 53). Wir vermuten an dieser Stelle, er werde auf die früher so scharf verurteilte Ansicht der „Doppelköpfe", dafs auch das Nichtseiende sei, zurückkommen und von dieser aus das trügerische Weltsystem entwickeln. Dies ist aber nicht der Fall. Er scheint eher eine Anleihe bei Anaximander gemacht zu haben. Der Gegensatz ist der des Leichten, Feurigen und des Dichten, Schweren, Finstern (8, 55 ff.). Der Unterschied von Anaximander besteht nur darin, dafs bei diesem der Gegensatz als abgeleiteter, als die erste Differenzierung des ursprünglichen Einen, bei Parmenides aber als ein ursprünglich vorhandener erscheint. Gleich am Anfange (60 f.) wird nochmals betont, dafs die so abzuleitende Weltansicht die wirklich dem Erscheinenden entsprechende sein wird, dafs sie daher nicht durch sonstige menschliche Meinungen umgestofsen werden könne. Es gibt also auch noch auf dem Gebiete des Scheines eine Rangordnung und einen Unterschied zwischen dem relativ Berechtigten und dem unbedingt Unberechtigten.

Von der Ausführung dieses Weltbildes im Gedichte sind nun leider nur sehr dürftige Trümmer erhalten, so dafs wir für diesen Teil der Lehre vornehmlich auf die Quellen zweiter Hand angewiesen sind.

Über das Verhältnis der beiden Prinzipien zur ursprünglichen Einheitslehre besitzen wir nur ein Zeugnis, aber ein ausschlaggebendes. Nach Aristoteles (987, 1; vgl. 318b, 6) hat er das „Warme" (d. h. das Feurige) dem wahren Seienden, das andere Prinzip aber dem Nichtseienden gleichgesetzt. Auch im Gedicht (8, 57) wird wenigstens eine Eigenschaft des wahren Seienden, die durchweg gleiche Beschaffenheit, auch dem Feuerprinzip beigelegt.

Parmenides hat nun offenbar von dieser Voraussetzung aus nicht nur ein Bild der vorhandenen Welt entworfen; er

hat auch ihre Entstehung (Kosmogonie) dargestellt. Wenigstens verheifst die Göttin in zwei Fragmenten (10 f.), die ziemlich am Anfange des zweiten Teils gestanden haben müssen, er werde jetzt nicht nur die Beschaffenheit der einzelnen Teile der Welt erfahren, sondern auch die Art, wie sie entstanden und entsprossen, zur Geburt strebten, und nach einem bei Plato (Sympos. 178 B) und Aristoteles (984 b, 25) angeführten Verse „ersann" das personifizierte Werden (dies Subjekt nur bei Plato) „zuerst von allen Göttern den Eros". Auch Fragm. 13, das von einigen anderen Teilen des Weltbaues handelt, hat diese erzählende Form. Dazu stimmt auch, dafs er, entgegen der „Wahrheitslehre" von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt, in diesem Zusammenhange auch einen Weltuntergang gelehrt hat (D. 564; Fr. 19). Näheres über die Art, wie er sich die Weltbildung gedacht hat, ist jedoch nicht erhalten.

Dagegen genügen die vorhandenen Nachrichten, um uns ein Bild seiner Vorstellung vom Weltgebäude als fertigem zu machen. Hier mufs nun zunächst ein merkwürdiges Hinausschreiten über die hylopsychistische Vorstellung von der Lebendigkeit und Umwandlungsfähigkeit der Urstoffe konstatiert werden.

Die Lebendigkeit anlangend, so wird zwar eine verschiedene Rolle und Funktion der beiden Urstoffe beim Werden der Welt angenommen. Das Feurige ist das aktive, formende, bewegende, das Dunkle das passive, stoffliche Prinzip der Welt (Cic. Acad. II. 118; D. 564; D. L. IX. 22). Daneben aber führt er, jetzt ganz dualistisch, die Verbindung der beiden Stoffe auf ein von ihnen verschiedenes, bewegendes Prinzip zurück, das er mit der Triebkraft der geschlechtlichen Vereinigung identifiziert. Es wird als Aphrodite bezeichnet (Plut. Amator. 13; fac. lun. 12), als Begierde (Cic. N. D. I. 11), als Göttin, die alles Werden verursacht (Simplic. ad Phys. 8 a; and. Stellen bei K r i s c h e, Forschungen, S. 112). Auch der zuerst von allen Göttern entstandene Eros des vorher angeführten Verses wird wohl nichts anderes sein als eine verschiedene Bezeichnung derselben Kraft. Danach liegt also in den beiden Urstoffen nur die Fähigkeit und Disposition zu den ent-

gegengesetzten Funktionen; die eigentliche bewirkende Kraft aber ist eine von ihnen verschiedene (Aristot. 984 b, 1). Ebenso aber hat er auch mit der Verwandlung der Stoffe ineinander gebrochen; alle Vereinigung ist nur Verbindung, Mischung in verschiedenen Mischungsverhältnissen (Aristot. 330 b, 15).

Die gewordene Welt sieht nun folgendermafsen aus: Um das Ganze wölbt sich eine feste Kugelhülle. Sie wird nicht als dicht bezeichnet, scheint also nicht aus dem dichten, dunklen Urstoffe zu bestehen. Woraus sie besteht und wie sie entstanden, läfst sich aus den vorhandenen Nachrichten nicht entnehmen. Wie es scheint, wirkt hier die Grundlehre vom Seienden als einer Kugel nach. Dafür spricht auch die Angabe (D. 303), dafs er diese feste Schale der Welt Gott genannt habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach tritt uns hier zum ersten Male die von jetzt ab herrschend werdende Vorstellung von dieser festen Welthülle, dem Firmament, entgegen. Bei Thales und Anaximenes und den von diesem abhängigen ältesten Pythagoreern ist sie mehr als zweifelhaft; bei Anaximander, Xenophanes und Heraklit ist sie jedenfalls nicht vorhanden.

Innerhalb dieser Hohlkugel sodann sind die beiden gegensätzlichen Elemente so angeordnet, dafs sie in ihrer Reinheit möglichst weite Abstände voneinander haben. Unmittelbar unter der Kugelhülle erstreckt sich das reine Feuer in der Form einer Sphäre, d. h. einer Hohlkugel, die sich allerseits an jene anschliefst; im Mittelpunkte des Hohlraums lagert die Erde, als der reine Inbegriff des dichten und dunklen Stoffes. Und zwar hat er nach dem unverwerflichen Zeugnis Theophrasts (D. L. VIII. 48; IX. 21) die Kugelform der Erde gelehrt. Nach gröfster Wahrscheinlichkeit ist ihm darin Xenophanes vorangegangen. Aber diesem war die Erde das Ganze der Welt; die Erde als Weltkörper für eine Kugel erklärt hat zuerst Parmenides. Auf diesen Unterschied scheint auch der alte Bericht (D. L. IX. 21) durch den Zusatz ausdrücklich hinzudeuten, dafs die Erde in der Mitte der Welt lagere (also nicht das Ganze der Welt ausmache). Wie Anaximander soll er das Beharren der Erde

in der Weltmitte durch den gleichmäfsigen Abstand nach allen Seiten erklärt haben (D. 380).

Gleich weit abstehend von diesen beiden entgegengesetzten Elementen lagert eine Mittelsphäre, die Sphäre der gleichmäfsigsten Mischung der beiden Gegensätze, in der das die Gegensätze zur Verbindung Treibende, die Aphrodite, der Eros, seinen Sitz hat. Diese Kraft wird (Fr. 12) auch als „die Göttin (Daimon), die alles lenkt“, in anderen Nachrichten auch als die „Erzeugerin aller Bewegung und alles Werdens“ oder als die „schlüsselhaltende Gerechtigkeit und Notwendigkeit“ bezeichnet (D. 335). Bemerkenswert ist, dafs auch im Eingange des Gedichts (I. 14) „Dike, die gewaltige Rächerin“, die Schlüssel zur Wohnstätte der offenbarenden Göttin bewahrt. Diese Mittelsphäre identifiziert er übrigens mit der Milchstrafse, worauf er wohl durch den matten, Licht und Dunkel gleichmäfsig vermischt zeigenden Schimmer derselben geführt worden ist. Die Milchstrafse ist ihm also eine Hohlkugel, in weitem Abstande um die Erde gelagert und in gleichem Abstande der inneren Fläche der festen Welthülle parallel laufend.

Dieser Mittelsphäre nun streben von beiden Seiten, dem Feuer des Umfanges wie der Erde im Mittelpunkte, her die beiden entgegengesetzten Elemente zu. So entsteht eine Stufenfolge von Vermischungen. Die beiden Extreme büfsen in dem Mafse, in dem sie sich der Mittelsphäre nähern, von ihrer Eigenart ein. Unterhalb der reinen Feuersphäre ist eine Feuersphäre von geringerer Reinheit, in der schon eine Beimischung des Dunkeln, doch mit Überwiegen des Feurigen, eingetreten ist. Anderenteils dünstet von der Erde als eine schon durch Beimischung von Feuerteilen modifizierte Form des Dunklen die Lufthülle aus. Sogar das Wasser hat im Vergleich zur Erde schon eine Beimischung des Feurigen (Aristot. 330b, 14). Zwischen Luft und Mittelsphäre liegt noch eine weitere gemischte Sphäre, in der aber noch das dunkle Element, wenngleich weniger als in der Luft, überwiegt.

Die gesamte Reihenfolge der Sphären ist also, von der Erde an gerechnet, folgende: Lufthülle, gemischte Sphäre

mit noch überwiegendem Dunklen. Mittelsphäre der gleichmäfsigen Mischung (Milchstrafse), gemischte Sphäre mit Überwiegen des Feurigen, reine Feuersphäre, Firmament. Wir dürfen uns jedoch diese Aufeinanderfolge nicht so denken, als ob jede dieser Sphären eine in sich gleichmäfsige, in allen ihren Teilen das gleiche Mischungsverhältnis darstellende und von den Nachbarsphären durch einen plötzlichen Übergang gesonderte Einheit bildete. Vielmehr mufs im Sinne des Parmenides, abgesehen von der Erde, der Übergang vom Überwiegen des Dunklen zum Gleichgewichtszustand in der Mittelsphäre und weiter bis zur reinen Feuersphäre als ein stetig fortschreitender gedacht werden. Die Sphären sind gewissermafsen nur Fachwerke für das überwiegend Gleichartige. Dafs er sich die Sache so vorgestellt hat, beweist die Angabe (D. 349), dafs er sogar in der Sphäre der gleichmäfsigen Mischung eine der Erde zugewandte dichtere und kältere und eine dem Weltumfange zugewandte dünnere und wärmere Schicht angenommen hat. Freilich könnte diese Angabe auch so gedeutet werden, dafs dabei die beiden zu beiden Seiten an die Milchstrafsensphäre angrenzenden Sphären mitverstanden werden.

Sehr merkwürdig ist seine Lehre von den Gestirnen. Dieselben sind ihm im allgemeinen Ausscheidungen und Kristallisationspunkte der verschiedenen Sphären, deren Mischungsverhältnis daher auch in ihnen in die Erscheinung tritt. Von der Erde ausgehend, treffen wir zunächst in der Sphäre oberhalb der Luft den Mond an. Er hat eigenes Licht, aber entsprechend dem Überwiegen des Dunklen in seiner Sphäre überwiegt auch in ihm das Dunkle über das Feurige. Er nannte ihn daher in seiner dichterischen Sprache „scheinleuchtend“ (pseudophanes) und erklärte aus der überwiegenden Beimischung des Dunklen das Gesicht im Monde (D. 361). Doch nahm er daneben auch eine Erleuchtung durch die Sonne an (D. 357 f. und Fr. 15). Der Mittelsphäre wies er sämtliche übrige Himmelskörper mit Ausnahme der Sonne und des Morgensterns zu (D. 345). Die Sonne gehört der nächst höheren Sphäre an, in der das Feurige überwiegt, der Morgenstern, den er, wie es scheint,

als der erste unter den griechischen Forschern mit dem Abendstern für einerlei erklärte, der reinen Feuersphäre (ib. u. D. L. IX. 23; vgl. VIII. 14 und zur richtigen Lesung dieser Stelle D. 492). Wir haben in dieser Anordnung ein sehr bemerkenswertes Zeugnis, dafs auch Parmenides noch nicht, so wenig wie seine Vorgänger, die Planeten von den Fixsternen unterschieden hat, dafs aber der erste Ansatz zu dieser Unterscheidung in der Absonderung des mit dem Abendstern als identisch erkannten Morgensterns bei ihm zu Tage tritt. Sämtliche Sterne, aufser Mond, Sonne und Venus, werden unterschiedslos der Mittelsphäre zugewiesen.

In den verschiedenen erhaltenen Zeugnissen über das Weltsystem des Parmenides finden sich mannigfache Schwierigkeiten und Dunkelheiten, deren Behandlung im einzelnen hier zu weit führen würde. Eine Einhelligkeit in diesen Fragen ist noch nicht erzielt. Für die genauere Begründung der im vorstehenden nur summarisch vorgetragenen Auffassung verweise ich auf „Zeitschrift f. Philosophie 104 u. 111". Nach der gegebenen Auffassung bezeichnet diese verächtlich als Wahngebilde gebrandmarkte Weltvorstellung einen ungeheuren und vielseitigen Fortschritt der Wissenschaft und bildet die Grundlage, auf der fast alle Nachfolger weitergebaut haben. Die Urstoffe sind nicht mehr lebendig und sich beliebig ineinander verwandelnd; sie bleiben, was sie sind, und nur durch ihre Mischung in verschiedenen Verhältnissen entstehen die verschiedenen Schattierungen des Seienden; die Triebkraft dieser Mischung wird vom Stoffe abgesondert. Die Welt ist von einer festen Kugelhülle umgeben; die einzelnen Teile des Weltbaues sind konzentrische Sphären; mit der Identifikation des Morgen- und Abendsterns und der Absonderung dieses Himmelskörpers von allen übrigen wird der erste Ansatz zur Unterscheidung der Planeten von den Fixsternen gemacht; die Erde endlich ist eine Kugel. Das sind lauter Punkte, die von den Nachfolgern fast ausnahmslos als Ausgangspunkt respektiert worden sind und von denen zwei, die Annahmen über die Form der Erde und über den Morgen- und Abendstern, dauernd gültige Entdeckungen darstellen. Und in der Aufstellung einer

besonderen Triebkraft der Veränderungen wird er geradezu der Vorläufer der Systeme des folgenden Abschnitts.

Parmenides hat sich aber in seiner Scheinlehre durchaus nicht mit dieser Konstruktion eines Weltbildes begnügt; er hat zahlreiche naturwissenschaftliche Einzelbestimmungen, namentlich über den Menschen gegeben. Von diesen Lehren sind uns nur dürftige Trümmer erhalten. Nur einiges besonders Bemerkenswerte sei hier noch angeführt. Die Tiere sind aus der Erde entstanden und haben erst allmählich, wie es scheint, durch eine Art von natürlicher Auslese, lebensfähige Gestalt gewonnen (D. 189: die Stelle ist arg verderbt). Auch der Mensch ist aus dem Erdschlamm geworden (D. L. IX. 22). Er übertrug aber die Entstehung der Welt aus den beiden Urstoffen überhaupt auf alle einzelnen Sonderexistenzen; nur die Mischung ist verschieden. Dafs er auch die Entstehung des Menschen erklärt hat, bezeugt auch Plutarch Kolot. 13. Wenn er gesagt hat, die Seele werde von der Gottheit bald aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare geführt, bald umgekehrt (Simplic. Phys. p. 39), so braucht darin kein, von seinen Voraussetzungen aus völlig inkonsequentes, Bekenntnis zur Seelenwanderungslehre gefunden zu werden. Er will wohl nur sagen, der einheitliche Seelenstoff (das Feurige) verteile sich abwechselnd an die Körper und kehre wieder zur einheitlichen Gesamtmasse zurück (im Tode).

Hier nun erhält sein Prinzip, dafs Sein nnd Denken dasselbe sei, in weitestem Umfange seine Erläuterung. Er schreibt auch in der Scheinlehre allem Existierenden eine Art von Erkenntnis zu. Diese ist wesentlich eine Selbsterkenntnis des betreffenden Urstoffes. Es gibt also zwei Arten der Erkenntnis, eine des Feurigen und eine des Dunkeln. Alles Existierende hat irgend eine Art von Erkenntnis, die natürlich dem Mischungsgrade entspricht. Er sagt daher auch, die Seele sei aus Erde und Feuer gemischt (D. 213). Seele im engeren und eigentlichen Sinne ist aber nur das Feurige (D. 388). Daher haben auch die Tiere, weil eine Seele, ein gewisses Mafs von Vernunft (D. 392, 500). Andernteils hat der Leichnam, in dem nur

das Dunkle, Erdige übrig geblieben, noch Erkenntnis des Kalten und der Stille (D. 500). Alles Erkennen ist nur ein Empfinden des dem eigenen Wesen Gleichartigen (D. 166, 392, 499). Nun war das Feurige gleich dem Seienden, das Dunkle gleich dem Nichtseienden des ersten Teiles. So wird klar, dafs Sein und Denken (d. h. Selbstempfindung des wahrhaft Seienden) dasselbe ist. In diesem Sinne sagt er (Fr. 16), dafs die Vernunfttätigkeit abhängig sei von der Mischung der Urstoffe im Körper. Die Vernunft, die das wahrhaft Seiende erkennt, ist nur der reine oder doch erheblich überwiegende Feuerstoff selbst in dem vornehmlich der Erkenntnis dienenden Körperteil, oder, was für Parmenides dasselbe ist, in der Seele. Der Gedanke (der die wahre Erkenntnis enthält) beruht auf dem Überwiegen des Feuerstoffes, der ja eben mit dem wahrhaft Seienden identisch ist. Er ist also nur eine im Menschen sich vollziehende Selbsterkenntnis des Feurigen oder Seienden. Die Darlegung dieser seltsamen und durch das Ineinanderspielen der beiden Theorien, der Wahrheits- und der Scheinlehre, in ihr etwas verwickelten Theorie ist in den eigenen Worten Theophrasts erhalten (D. 499 f.). Es ergibt sich das Überraschende, dafs das Erkenntnisprinzip seiner Wahrheitslehre im Grunde ganz auf seiner Scheinlehre beruht, und dafs seine Denkrichtung ihrem eigentlichen Kerne nach durchaus materialistisch und sensualistisch ist. Er bleibt in dieser Vorstellung von der Selbstempfindung der beiden Prinzipien im Grunde dem Satze des Xenophanes treu, dafs der Gott ganz sieht, hört und denkt, nur dafs bei ihm diese einheitliche seelische Tätigkeit in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinandergeht.

Dafs er den Satz von der Einheit des Seins und Denkens gerade im ersten Teile wiederholt einschärft, beruht darauf, dafs er im Grunde von der Unveränderlichkeit des Gedankens auf die Unveränderlichkeit des Seins gekommen ist. Das Sein mufs unveränderlich sein, weil der Gedanke Stabilität unverrückbare Notwendigkeit besitzt. Im Grunde ist der Wunsch, die unbedingte Sicherheit des

Denkens festhalten zu können, das treibende Interesse bei der Stillstellung der Welt.

Dies führt uns denn schliefslich auf die vielerörterte Frage, wie es denn möglich war, dafs sich in einem und demselben Kopfe zwei von ihrem eigenen Urheber so strenge nach Wesen und Wert auseinander gehaltene Weltanschauungen zusammenfinden konnten. Welches Bedürfnis veranlafste Parmenides, nach der „Wahrheitslehre" auch noch die Scheinlehre, und zwar diese offenbar in gröfster Ausführlichkeit und mit Aufbietung beträchtlichen Scharfsinns, Untersuchens und Nachdenkens auszubilden?

Aristoteles spricht sich über diese eigentümliche Sachlage folgendermafsen aus (986, 28): Während er behaupte, es gebe nur das Seiende, werde er doch genötigt, dem Erscheinenden Rechnung zu tragen, indem er nach der Vernunft das eine, nach der Sinneswahrnehmung aber eine Mehrheit von Prinzipien behaupte und so zu einer Erklärung der sinnlichen Welt gelange. Theophrast hat, soweit seine Ausführung erhalten ist, nur gesagt, er sei dadurch zu seiner Weltbildungslehre gelangt, dafs er trotz seiner Einheitslehre der Meinung der Menge nicht habe entrinnen können.

Diese im wesentlichen gewifs richtigen, aber etwas abstrakt gehaltenen Urteile lassen sich wohl noch etwas bestimmter und konkreter formulieren. Das Denken des Parmenides hatte von zwei entgegengesetzten Seiten Anregungen erhalten. Einesteils von der Einheitslehre des Xenophanes, die sich bei ihm, wie gezeigt, zu einer aller erfahrungsmäfsigen Wirklichkeit ins Angesicht schlagenden philosophischen Schwärmerei steigerte. Andernteils von der naturwissenschaftlichen Richtung her, die ihm zunächst in der bei den alten Pythagoreern ausgeprägten Form, dann aber wohl auch im Systeme Anaximanders entgegentrat, und die ihn schliefslich zu einer selbständigen, mit bedeutsamen neuen Zügen ausgestatteten Welterklärung geführt hatten. So waren zwei unabhängig voneinander verlaufende Strömungen in seinem Denken entstanden, und da er sich durch die Leugnung des Werdens auch innerhalb der Welt

den für Xenophanes noch gangbaren Weg der Vereinigung abgeschnitten hatte, blieb ihm nichts anderes übrig, als die Resultate seiner Naturphilosophie zu einer Verstellungsgruppe niederer Ordnung, zu einer berichtigten Wahnvorstellung zu degradieren. In seiner Brust wohnen zwei Seelen, die er in keiner anderen Weise zur Verträglichkeit bringen kann. Freilich fällt er durch dies sonderbare Verfahren der grausamen Ironie des Schicksals anheim, dafs das mit so grofsartiger Emphase den Gegnern zugeschleuderte Scheltwort „Doppelköpfe" in etwas anderem Sinne, aber in uneingeschränktem Mafse ihn selbst trifft. Und damit können wir von dieser genialen und originalen Erscheinung Abschied nehmen. Die weitere Ausbildung der eleatischen Lehre durch Zeno hat wenigstens in einigen Punkten die nächstfolgenden Entwicklungen im Pythagoreismus zur Voraussetzung, die daher zunächst dargestellt werden müssen.

3 und 4. Die unteritalische Forschung unter dem Eindruck der Entdeckung der Planeten. (Nach 500.)

Parmenides hatte durch die Entdeckung der Einerleiheit des Morgen- und Abendsterns und die Verweisung desselben in eine besondere, von der der übrigen Himmelskörper verschiedenen Sphäre den ersten Ansatz zur Entdeckung der Planeten im engeren Sinne, d. h. der beweglichen Himmelskörper aufser Sonne und Mond, gemacht. Die vollständige Entdeckung nun dieser beweglichen Himmelskörper in der den Alten überhaupt nur bekannten Siebenzahl (einschliefslich Sonne und Mond) bildet die Voraussetzung der beiden folgenden Denkrichtungen. Es ist nicht bekannt, wie diese Kunde den Griechen aufgegangen ist, ob durch Übertragung aus Ägypten oder Babylonien oder durch eigene Beobachtung. Mutmafslich waren die Pythagoreer in Kroton die ersten Träger und Verkündiger dieser neuen Erkenntnis. Auch der zweite durch sie beeinflufste Denker, Alkmäon, hat ja seinen Sitz in Kroton. Jedenfalls aber nehmen wir in beiden jetzt zu besprechenden Theorien deutlich wahr, wie der Reiz des Neuentdeckten

das Denken in einer bestimmten Richtung anregt und beschwingt.

3. Das zweitälteste System des wissenschaftlichen Pythagoreismus. (Nach 500.)

Wir kennen von dieser Entwicklungsstufe des Pythagoreismus fast nur den einen Zug der Beeinflussung durch die Kenntnis der Planeten. Aber dieser Zug reicht vollständig hin, um diese Stufe einesteils nach rückwärts als eine der Zeit nach Parmenides angehörige, andernteils aber auch nach vorwärts vom pythagoreischen Hauptsystem, dessen Weltvorstellung eine total verschiedene ist, abzusondern.

Aristoteles berichtet (290 b, 12 ff.) von einer Theorie über die Bewegung der Planeten, die er ausdrücklich „den Pythagoreern" beilegt (291, 8). Auch auf der Erde entstehen — so lautet diese Theorie — wenn Körper von verschiedener Ausdehnung und mit verschiedener Geschwindigkeit sich bewegen, verschiedene Töne. Wenn demnach die Sonne und der Mond und eine Anzahl von diesen der Gröfse nach verschiedene Sterne sich schnell bewegen, so kann es nicht ausbleiben, dafs dadurch Geräusche von ungeheurer Stärke entstehen. Man mufs nun ferner annehmen, dafs „die Geschwindigkeit infolge der Abstände" das Verhältnis der musikalischen Intervallen einer Tonleiter darstellen, so dafs also die Töne der umschwingenden Gestirne eine Tonleiter bilden.

In diesem Berichte ist infolge der grofsen Kürze manches unklar, doch ist so viel deutlich, dafs hier, weil die ältere griechische Tonleiter von Grundton bis Oktave aus sieben Tönen bestand, die Kenntnis der sieben Planeten, nämlich aufser Sonne und Mond Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, vorausgesetzt wird.

Eine Erläuterung dieser aristotelischen Stelle gibt Simplicius in seinem Kommentar zu der betreffenden Schrift des Aristoteles. Er nimmt an, dafs nach dieser Theorie sämtliche sieben Planeten sich in 24 Stunden um die Erde bewegen (209, 7). Er nimmt ferner an, dafs

nach ihr zunächst die Abstände von der Erde den Zahlenverhältnissen der Tonleiter entsprächen (Z. 10 ff.). Mit diesen Zahlenverhältnissen können nur gemeint sein die angeblich von den Pythagoreern entdeckten Saitenlängen für die verschiedenen Töne der Tonleiter. Danach erfordert der Grundton im Verhältnis zur Oktave das Doppelte, im Verhältnis zur Quarte $1^1/_3$, in dem zur Quinte das Anderthalbfache an Saitenlänge. Die übrigen Intervallen sollen die älteren Pythagoreer noch nicht zahlenmäfsig bestimmt haben; die Terz wurde im Altertum überhaupt als musikalisch minderwertig betrachtet. Eine vollständige Durchführung der Parallele zwischen den Zahlen der Tonleiter und den Abständen der Planeten von der Erde würde allerdings eine vollständige Kenntnis der ersteren zur Voraussetzung haben. Über diese angebliche Entdeckung der Pythagoreer gab es wunderliche Fabeln. Nach einem Bericht z. B. hätte Pythagoras aus dem Klange dreier Schmiedehämmer die Quarte, Quinte und Oktave herausgehört und dann aus dem Gewicht der Hämmer das Zahlenverhältnis ermittelt. Das Verhältnis der Saitenlängen für die einzelnen Töne kann aber unmöglich als eine neue Entdeckung angesehen werden; das mufste jedem, der Saiteninstrumente anfertigte, bekannt sein. Oder sollten die alten Instrumentenmacher nur routinemäfsig nach dem Gehör die Saitenlängen bestimmt haben?

Eine Andeutung, worin des Neue bestand, liegt vielleicht in den Worten D. L. VIII. 12, dafs Pythagoras, dem man alle diese Entdeckungen der Schule zuschob, „die Regel der einen Saite" entdeckt, d. h. die Verhältnisse der Saitenlängen an einer einzigen, durch einen verschiebbaren Steg in verschiedener Länge gespannten Saite, einem Monochord, nachgewiesen habe. Vielleicht experimentierten die Pythagoreer auch mit an Schnüren von verschiedener Länge befestigten Körpern, die sie mit verschiedener Geschwindigkeit in Umschwung setzten.

Simplicius läfst aber den Ton der einzelnen Planeten nicht allein von den Abständen von der Erde abhängen. Nach denselben Zahlenverhältnissen hätten sie auch die

Gröfse und die Geschwindigkeit berechnet. Mit der Gröfse ist wohl nicht die Gröfse der Himmelskörper selbst, sondern die der Hohlkugeln (Sphären) gemeint, an denen die Himmelskörper befestigt sind. Dies beweist die Bemerkung des Simplicius, dafs das Umfassende stets gröfser sei als das Umfafste (Z. 13 ff.). Auch war ja diese Theorie der konzentrischen Hohlkugeln schon durch Parmenides eingeführt worden. Sie bedurfte freilich, um sie der neuen Lehre von den sieben Planeten anzupassen, einer entsprechenden Umgestaltung. Jeder Planet mufste eine besondere Hohlkugel zugewiesen erhalten. Ist aber die Angabe des Simplicius so gemeint, so besagt sie nur etwas Selbstverständliches, da ja der Halbmesser der Hohlkugeln mit dem Abstand ihres Umfanges von der Erde zusammenfällt. Ebenso selbstverständlich ist dann, unter der Voraussetzung, dafs sämtliche Planeten in 24 Stunden die Erde umkreisen, die Annahme, dafs auch die Geschwindigkeiten durch dieselben Zahlenverhältnisse bestimmt würden, dafs also z. B. die Saturnsphäre bei doppelter Länge ihres Halbmessers sich mit der doppelten Geschwindigkeit um die Erde bewege wie die Mondsphäre, und auf diese Weise die Oktave hervorbringe. Jedenfalls erhält durch diese Erklärung der schwierige Ausdruck bei Aristoteles, dafs „die Geschwindigkeiten infolge der Abstände" im Verhältnis der musikalischen Intervallen ständen, seine volle Verdeutlichung. Das allein Ausschlaggebende sind die Abstände von der Erde, d. h. die Halbmesser der Sphären. Nach ihrer Gröfse richtet sich, da alle ihren Umschwung in der gleichen Zeit vollenden, die Geschwindigkeit des Umschwungs. Ähnlich, wenn auch nicht ganz so deutlich, wie Simplicius, erklärt auch Alexander von Aphrodisias unter Berufung auf die verlorene Schrift des Aristoteles über die Pythagoreer die Sache in seinem Kommentar zur Metaphysik (zu I. 5). Jedenfalls ist deutlich, dafs die Pythagoreer von der Hervorbringung der Tonleiter durch die Planeten als vermeintlicher Tatsache ausgingen und von da aus unter Voraussetzung der gleichen Zeitdauer der Umschwünge die Abstände der einzelnen Sphären von der Erde berechneten.

Im Berichte des Aristoteles folgt noch die Erklärung der Pythagoreer, warum wir diese Tonleiter der himmlischen Hohlkugeln, die Sphärenharmonie, nicht vernehmen. Wir vernehmen sie von Geburt an fortwährend, aber sie kommt uns nicht zum Bewufstsein, weil dazu der Gegensatz der Stille, ein Wechsel zwischen Stille und Tönen, erforderlich wäre. Auch der Schmied höre infolge der Gewöhnung das Geräusch der Hämmer nicht mehr.

Fragen wir zunächst in Bezug auf diese Gruppe der Pythagoreer, wie sie sich im übrigen das Weltsystem vorgestellt haben müssen. Selbstverständlich ruht die Erde im Mittelpunkte der Welt. Die Erde als Kugel vorzustellen, dazu lag in der mitgeteilten Theorie keine direkte Veranlassung. Wenn sie aber, wie gezeigt, die Theorie des Parmenides von den die Erde umgebenden Hohlkugeln übernahmen, so ist es wenigstens sehr wahrscheinlich, dafs sie dann zugleich auch die Kugelform der Erde mit übernahmen. Vielleicht hatte sogar Parmenides diese Lehre schon von den Pythagoreern übernommen (D. L. VIII. 48).

Einige Angaben ferner, die zu dem pythagoreischen Hauptsystem in offenem Widerspruch stehen, mit dem hier vorliegenden Weltsystem aber wohl vereinbar erscheinen, finden sich unter den Bruchstücken des sogenannten Philolaos. Von dieser Schrift kann genauer erst weiter unten gehandelt werden. Hier nur so viel, dafs sie ein aus allerlei nicht zusammenstimmenden Nachrichten über ältere pythagoreische Lehren unklar zusammengestoppeltes Machwerk aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert war. Findet sich nun darin ein Stück, das mit einem anderweitig sicher überlieferten Lehrstück folgerichtig zusammenpafst, so darf es wohl als dazu gehörig in Anspruch genommen werden. Nun findet sich in einem Bruchstück dieses Philolaos (D. 336 f.) eine widerspruchsvolle Zusammenschweifsung mehrerer pythagoreischer Weltvorstellungen. Nach der einen derselben nannten sie den obersten und äufsersten Teil der Welt (offenbar den Fixsternhimmel) Olymp, den Raum unterhalb desselben, in dem die fünf Planeten nebst Sonne und Mond kreisen, Kosmos, den Raum

unter dem Monde bis zur Erde Uranos (Himmel). In schwülstigen und gesuchten Wendungen wird angedeutet, dafs diese drei Teile der Welt eine absteigende Stufenfolge hinsichtlich der Vollkommenheit bilden. Im Olymp befindet sich „die Reinheit der Elemente", im Kosmos waltet „die Weisheit, die vollkommen ist", unter dem Monde sind „die Dinge des veränderungsliebenden Werdens", „das Gewordene der Unordnung"; hier hat die Tugend ihre Stelle, die unvollkommen ist. Zu dieser Vorstellung pafst auch die in einem anderen Bruchstück (Stob. I. 172) angeführte Zweiteilung der Welt in einen unveränderlichen Teil, der „von dem das Ganze umgebenden Hauche bis zum Monde" reicht, und einen veränderlichen, vom Monde bis zur Erde reichenden Teil. Diese Angaben scheinen zu der Weltvorstellung der Sphärenharmonie zu passen. Wenn wir bedenken, mit welch gehobenen Gefühlen diese Pythagoreer die neugewonnene Vorstellung von den in ewigem Gleichmafs des Umschwunges in reinen Tönen zusammenklingenden Sphären betrachten mufsten, wenn wir damit die Vorstellung von der Erde als dem Orte der Einkerkerung der Seele in den verhafsten Körper zusammennehmen, so pafst diese Dreiteilung und Zweiteilung vortrefflich zu unserem System. Früher aber als dieses kann sie auch nicht angesetzt werden, weil sie die Unterscheidung zwischen den Fixsternen und Planeten, deren volle Siebenzahl erscheint, zur Voraussetzung hat. Die ältere Benennung der Welt als Kosmos wird dann hier auf die in unabänderlichem Gleichmafs sich bewegenden Planeten eingeschränkt.

Weitere Nachrichten über die Weltvorstellung dieser Pythagoreer sind nicht vorhanden. Wie sie die sieben Töne der Tonleiter an die einzelnen Planeten verteilten, in welcher Reihenfolge sie diese demgemäfs aufeinander folgen liefsen, ist nicht bekannt. Ob sie den Mond und die übrigen Planeten, wie die Sonne, für selbstleuchtende Körper hielten, ist nicht auszumachen, wenngleich vielleicht auf sie die Angabe (D. 358) pafst, dafs „Pythagoras" die Erleuchtung des Mondes durch die Sonne gelehrt habe. Auch ob sie den „Olymp", den Fixsternhimmel, als ein festes Gewölbe vor-

gestellt und wie sie sich demgemäfs zu der alten pythagoreischen Vorstellung von der aus dem Unbegrenzten aufser der Welt eindringenden Luft, sowie zu der Umgestaltung dieser Lehre in dem Gegensatzsystem gestellt haben, wird nicht berichtet. Ersteres konnten sie von Parmenides übernehmen. Es ist aber wegen des Widerspruches gegen die alte, von Anaximenes übernommene Vorstellung von der unendlichen Luft nicht wahrscheinlich, dafs sie dies getan haben. Noch die vorstehend angeführte Stelle aus „Philolaos“ von dem „das Ganze umgebenden Hauche“ scheint das Fortleben dieser Lehre im Pythagoreismus zu bezeugen.

Dagegen kann aus den Grundvoraussetzungen der Sphärenharmonie ein Rückschlufs auf ihren Grundgedanken überhaupt gemacht werden. Als Ausgangspunkt stellt sich hier dar die bekannte eifrige Pflege der Musik bei den Pythagoreern als Mittel der Seelenreinigung. Im Anschlufs daran beschäftigten sie sich natürlich eifrig mit den technischen Grundlagen der Saiteninstrumente. Die Zahlenverhältnisse der Saitenlängen waren ihnen geläufig. Und als nun als neue astronomische Tatsache die Siebenzahl der Planeten bekannt wurde, da lag es nahe, diese mit den sieben Tönen der Tonleiter in Beziehung zu bringen. Als Mittelglied hierfür bot sich dar das Zahlenverhältnis der Saitenlängen. Die Fähigkeit, die Gröfse der Planeten und die Abstände ihrer Sphären von der Erde durch Messung exakt festzustellen, besafs man nicht. Die Übereinstimmung mit den Saitenlängen und die Erregung von Tönen durch die umschwingenden Sphären wird einfach vorausgesetzt. So kam die phantastische Vorstellung von der Sphärenharmonie zu stande. Ihre Grundvoraussetzung ist: es mufs im Weltbau ein durch Zahlen ausdrückbares harmonisches Verhältnis bestehen, das denn auch in den entsprechenden Tönen der Himmelskörper seinen Ausdruck findet.

Hier zeigt sich eine Verwandtschaft mit dem älteren System, aber zugleich auch ein deutlicher Fortschritt über dasselbe hinaus. Jene ältere Lehre übertrug die im Orden geltende Forderung, das eigene Leben aus einem regel- und ziellosen in ein fest geregeltes umzugestalten, als etwas

tatsächlich Vorhandenes auf die Welt und die Dinge der Welt im weitesten Umfange. Alles Seiende erschien als in einem Prozesse der Bildung und des Überganges aus dem Form- und Regellosen ins Geformte, Begrenzte, Geregelte begriffen. Das praktische Interesse der Lebensregelung wird zu einem Erkenntnisprinzip für die Weltordnung. Schon hierbei spielte die Zahl eine Rolle.

Jetzt nun, nach der Entdeckung der Siebenzahl der Planeten, wird in bestimmterer Weise die Forderung einer durch die Musik harmonisch geregelten Gemütsverfassung zum Erkenntnisprinzip für die Welteinrichtung. Auch diese mufs zahlenmäfsig so geregelt sein, dafs ihre Wohlordnung in den Tönen der Tonleiter einen sinnenfälligen Ausdruck findet. Die Welt ist nicht nur eine durch ein Formprinzip in der Formung begriffene, sie ist, wenigstens in ihren höheren Sphären, tatsächlich nach einem arithmetisch-musikalischen Prinzip geformt und geregelt, ein Kosmos, in dem das vom Menschen zu Erstrebende vorbildlich verwirklicht ist. So erklärt sich auch die besondere Hochschätzung der Planetenwelt im Vergleich mit der Sphäre unter dem Monde. Die Welt als erbauliches Vorbild menschlichen Strebens, das ist das gemeinsame Prinzip dieser beiden ältesten Systeme, Anregungen für das pythagoreische Leben zu bieten das Ziel des wissenschaftlichen Sinnens bei beiden. Dieser gemeinsame Zug erscheint jetzt, unter dem Einflufs der neuen Entdeckung der Siebenzahl der Planeten, auf einer neuen, höheren, eindrucksvolleren Stufe der Entfaltung.

4. Alkmäon. (Nach 500.)

Nach Herodot (III. 131) nahmen zur Zeit der ältesten Pythagoreer die krotonianischen Ärzte den ersten Rang unter den griechischen Ärzten ein. Es gab also in Kroton, dem Stammsitze des Pythagoreismus, damals auch eine berühmte Ärzteschule. Der erste schriftstellerische Vertreter derselben scheint Alkmäon gewesen zu sein. Nach Aristoteles (986, 30) bezog sich seine Lehre auf das Menschliche, auf körperliche Zustände, und nach

D. L. VIII. 83 trug er vornehmlich ärztliche Lehren vor und kam nur gelegentlich auf die Welteinrichtung zu sprechen. Auch die an dieser Stelle überlieferten Eingangsworte seiner Schrift scheinen auf das Medizinische als das Hauptthema seiner Schrift hinzudeuten. „Er sagt: „Über das Unsichtbare haben nur die Götter eine deutliche Erkenntnis. Wenn aber Menschen forschen . . . (oder: „Wenn man aber nach menschlicher Weise forscht . . .“). Als Nachsatz mufs wohl ergänzt werden: „kann nur über Menschliches Gewifsheit erlangt werden“. Dazu stimmt endlich, dafs die grofse Mehrzahl der von ihm überlieferten Lehren sich auf physiologische und medizinische Probleme bezieht. Alkmäon ist in erster Linie der Vater der Anatomie und Physiologie.

Er gehört aber auch in den hier darzustellenden Zusammenhang. Und zwar aus einem doppelten Grunde. Einesteils bildet er ein Seitenstück zu den Vertretern der Sphärenharmonie. Auch auf ihn hat die Unterscheidung der Planeten von der Fixsternwelt mit der Gewalt eines neuen Gedankens gewirkt; er hat sogar eine noch viel bedeutsamere Folgerung daraus gezogen als jene Pythagoreer. Andernteils hat er auch mit einem Teile seiner medizinischen Lehren nachhaltig auf die philosophische Entwicklung gewirkt, die ohne ihn nicht vollständig verständlich sein würde.

Nach einer Angabe bei Aristoteles (986, 28 f.), die aber von manchen für untergeschoben gehalten wird, wäre er ein jüngerer Zeitgenosse und noch persönlicher Schüler des Pythagoras gewesen. Nach D. L. VIII. 83 hatte er sein Buch drei Männern gewidmet, von denen wenigstens einer, Brontinos, auch im Zusammenhange mit den ältesten Pythagoreern genannt wird, nämlich entweder als Schwiegervater des Pythagoras oder als Gatte einer Schülerin desselben (D. L. VIII. 42). Ist eine von diesen Angaben geschichtlich, und ist ferner dieser Brontinos mit dem Empfänger der Widmung dieselbe Person, so läge auch darin ein Zeugnis für die Zeit des Wirkens Alkmäons. Jedenfalls verlegt ihn Aristoteles in diese Frühzeit, wenn er den Zweifel ausspricht, ob Alkmäon einen Punkt seiner Lehre von der pythagoreischen

Gegensatzlehre überkommen habe oder umgekehrt. Dafs er in Kroton wirkte und aller Wahrscheinlichkeit nach auch dort geboren war, wird schon dadurch bewiesen, dafs er ständig Alkmäon von Kroton genannt wird. Die vorhandenen Fragmente sind am vollständigsten von Wachtler (De Alcmaeone Crotoniata, Leipzig 1896) gesammelt werden, nach dessen Zählung sie hier angeführt werden.

Über seine astronomischen Ansichten nun wird folgendes berichtet. Er lehrte, dafs alle die göttlichen Körper, die Sonne, der Mond, die Gestirne und der ganze Himmel, sich unablässig bewegen (Arist. 405, 29). Deutlicher als an dieser Stelle tritt die Unterscheidung der Planeten von den Fixsternen hervor, wenn ihm die Lehre beigelegt wird, die Planeten bewegten sich im Gegensatze gegen den Fixsternhimmel von West nach Ost (D. 345). Ohne erhebliche Bedeutung ist die Angabe, er habe die Sonne für eine flache Scheibe und den Mond (wie Heraklit) für gefäfsartig gehalten, um so die Phasen des Mondes erklären zu können. Natürlich folgt aus letzterer Vorstellung nicht, dafs er mit Heraklit auch die tägliche Erneuerung annahm, was ja zu seiner Lehre von der Göttlichkeit und Ewigkeit der Himmelskörper im schroffsten Widerspruche gestanden hätte.

Der Hauptpunkt ist, dafs er diesen sich ewig gleichmäfsig bewegenden Himmelskörpern, den Planeten einschliefslich von Sonne und Mond und der Fixsternsphäre, eine innere Quelle der Bewegung zuschrieb, dafs er sie für unsterbliche, göttliche Wesen erklärte. Dafs er sie als „beseelt“ bezeichnet habe (Clem. Alex. Admonit. ad Gent. I. 57), ist dafür wohl ein ungenauer Ausdruck. Er wird wohl an der alten hylopsychistischen Vorstellung festgehalten haben, nach der dem körperlichen Stoffe an sich selbst die seelischen Eigenschaften beigelegt wurden. Und von diesem Punkte, also von der neuen Erkenntnis hinsichtlich der Planeten als einer besonderen Gruppe der Himmelskörper, aus gelangte er dann durch einen kühnen Analogieschlufs zu dem ersten Versuche einer wissenschaftlichen Begründung der Unsterblichkeitslehre (Fr. 9 f.). Diese Lehre wurde vom pythagoreischen Orden, dem Alkmäon nahe stand, dogmatisch, als Glaubens-

artikel, behauptet. Alkmäon ist der erste, der sie wissenschaftlich zu begründen versuchte. Wir müssen diesen Versuch im Zusammenhange seiner Gesamtlehre vom seelischen Leben betrachten.

Alle lebenden Wesen (die Tiere) haben Empfindungen. Er ging die einzelnen Sinne durch und suchte in primitiver Weise das Zustandekommen der Empfindungen zu erklären (Theophrast D. 506 f.; Fr. 3, 5—7). Dies ist eine der schwächsten Partien seiner Theorie. Über den Tastsinn hatte er, wie Theoprast ausdrücklich bemerkt, sich überhaupt nicht ausgelassen. Alle Empfindungen ferner haben ihren Einheitspunkt im Gehirn. Das Gehirn steht durch Leitungsgänge (Poren) in Verbindung mit den Öffnungen, durch die die Empfindungen stattfinden. Erleidet das Gehirn eine Veränderung, so treten Störungen der Empfindung ein (Fr. 4; D. 507). Epochemachend ist hier die Erkenntnis des Gehirns als Zentralorgan (die sogar bei einem Aristoteles wieder verloren gehen konnte) und die Hindeutung auf die Leitungsbahnen von den Sinnesorganen zum Gehirn. In diesem Zusammenhange erscheint die Angabe eines Späteren (Chalcidius zu Pl. Tim. b. Mullach II. 233) glaublich, Alkmäon habe bereits Sektionen gemacht.

Aus der Bedeutung, die er dem Gehirn beilegt, entspringt auch seine Behauptung, dafs der Same aus dem Hirn stamme (D. 414; Fr. 12), womit wohl wieder die Annahme auch eines weiblichen Samens zusammenhängt (Fr. 13), sowie die Angabe, dafs sich von den Teilen des Fötus zuerst der Kopf als der wichtigste Teil ausbilde (D. 427 f. Fr. 17).

Vom Tiere aber unterscheidet sich der Mensch dadurch, dafs er nicht nur empfindet, sondern auch denkt. Es ist ein Unterschied zwischen der allen beseelten Wesen zukommenden, an das Organ gebundenen Funktion der Empfindung und der Verarbeitung der Empfindungen im Denken, zwischen Seele und Geist (D. 506; Fr. 2).

Offenbar hat aber Alkmäon das Zustandekommen des Denkens und Erkennens aus den Empfindungen weit genauer verfolgt, als aus dem kurzen Bericht des Theophrast zu entnehmen ist. Plato führt einmal (Phädon 96 B) neben

anderen Theorien über das Denken auch die folgende an, deren Urheber er nicht nennt: Das Gehirn bietet die Empfindungen dar. Aus diesen entsteht Erinnerung und Vorstellung und, wenn diese zur Beharrlichkeit gelangt, die Erkenntnis. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs wir hier die Lehre des Alkmäon vor uns haben. Nach den Worten Platos beschränkte er dann die Bedeutung des Gehirns, das ja der Mensch mit dem Tiere gemeinsam hat, auf die „Darbietung" und legte die höheren Funktionen, das Festhalten der Erinnerung, die Bildung der Allgemeinvorstellungen und die Erkenntnis, welche letztere ja den Menschen vom Tiere unterscheidet, dem denkenden Geiste bei, der ja ebenfalls dem Menschen allein zukommt. Diese Begriffe erkennen wir auch noch bei Aristoteles als feste Grundlage der eigenen Lehre desselben vom Zustandekommen des Denkens. Alle Tiere, sagt er (996, 24 ff.), haben Empfindung. Wo diese (durch das Gedächtnis) beharrt, entsteht als Summe dieses Beharrenden die Erfahrung, die erste Stufe der Erkenntnis. Wo aber die Empfindungen sich nicht erhalten, kann es zu keiner Art von Erkenntnis kommen. Ebenso sagt er im 1. Kapitel der Metaphysik: „Alle Tiere haben Empfindung. Aus dieser entsteht bei einigen Erinnerung, bei anderen nicht, und darum sind jene verständiger und gelehriger als diejenigen, die sich nicht erinnern können. Zu einer Erfahrung kommt es auch bei den höheren Tieren nur in geringem Mafse; erst beim Menschen entspringen aus ihr die höheren intellektuellen Leistungen. Aristoteles ist hier insofern über Alkmäon hinausgegangen, als er auch den höheren Tieren einen gewissen Anteil an Gedächtnis und Erfahrung zuschreibt, also die Grenzlinien zwischen Mensch und Tier etwas anders zieht. Entsprechend mufste er dann auch die Erfahrung dem körperlichen Organ zuschreiben und konnte nur die spezifisch menschlichen Denktätigkeiten der unsterblichen Seele vorbehalten. Deutlich erkennbar aber ist auch bei ihm die Lehre des Alkmäon als Grundlage und Ausgangspunkt.

Die Denktätigkeit nun ist nach Alkmäon, wie die Bewegung der Himmelskörper, eine unablässige Selbstbewegung.

Es gilt also auch von ihr, was von diesen gilt, dafs ihr Träger, der denkende Geist, die Quelle derselben in sich selbst haben mufs. Also ist auch der denkende Geist, wie die Gestirne, unvergänglich. Dafs dies das Beweisverfahren Alkmäons war, geht schon aus der kurzen Angabe des Aristoteles (405, 29) hervor, er habe die (denkende) Seele deshalb für unsterblich erklärt, weil sie den unsterblichen Körpern in der unablässigen Bewegung gleiche. Noch weiter geht einer der Erklärer dieser Aristotelesstelle, Philoponos (Fr. 9), nach dem er die denkende Seele wegen dieser ewigen Beweglichkeit, aus der, wie bei den Himmelskörpern, ihre Unsterblichkeit folge, geradezu von „dem himmlischen Körper" abstammen liefs. Hier ist die Einzahl befremdlich, aber auch die ganze Angabe ist, wenn auch nicht unmöglich, doch nicht genügend beglaubigt. Wäre sie richtig, so läge darin zugleich ein Zeugnis, dafs Alkmäon die Denkseele trotz ihrer Unsterblichkeit für körperlich gehalten habe. Dies ist aber auch schon ohnedies das Wahrscheinlichere. Nur das Körperliche kann sich bewegen; auch wird die Vorstellung eines unstofflichen (immateriellen) Wesens wohl noch nicht in den Kopf dieses alten Mediziners gekommen sein. Er ist wohl auch in seiner Lehre vom Geiste noch Hylopsychist. Die Spuren einer Beeinflussung durch diesen eigentümlichen Gedankengang in bezug auf die Natur des Denkens und die Begründung der Unsterblichkeit werden uns bei Plato (Timäos, Phädrus) unverkennbar entgegentreten. Eine Erläuterung zu diesem ganzen Gedankenkreise bildet schliefslich auch sein geistvoller Ausspruch (Arist. 916, 33), der Mensch (nach seiner körperlichen Natur) sei deshalb dem Tode verfallen, weil er nicht vermöge, den Anfang an das Ende anzuküpfen. Nur die kreisförmige Bewegung nämlich vermag dies; die geradlinig fortschreitende Entwicklung endet notwendig mit dem Verfall. Während schon durch diesen Unsterblichkeitsbeweis eine freundliche Stellung Alkmäons zur pythagoreischen Ordenslehre bewiesen wird und begründet werden mufste — vielleicht sympathisierte er auch mit den sittlich-politischen Zielen des Ordens —, zeigt sich bei ihm keine Spur der

Seelenwanderungslehre. Ja, eine Anerkennung derselben würde geradezu in vollstem Widerspruch mit der scharfen Grenzlinie stehen, die er zwischen der tierischen und der menschlichen Seele zog. Alkmäon konnte unmöglich das Hineinfahren gerade der unsterblichen, d. h. der denkenden Menschenseele in den dazu nicht gearteten tierischen Organismus gutheifsen. Ebensowenig ist es nach seiner ganzen geistigen Eigenart und nach dem Protest gegen Bestimmungen über das Unerkennbare, mit dem er seine Schrift einleitete, wahrscheinlich, dafs er sich zugleich mit der Erkenntnis der Planeten auch das daraus herausgesponnene Phantasiestück der Sphärenharmonie angeeignet haben sollte.

Ebenso mufs aber auch für ein zweites Hauptstück seiner Lehre, mit dem er ebenfalls eine erkennbare Wirkung auf Spätere geübt hat, volle Selbständigkeit gegenüber den Pythagoreern in Anspruch genommen werden.

Nach Aristoteles (Met. 986, 30 ff.) lehrte er, die meisten der Beschaffenheiten des menschlichen Körpers träten in gegensätzlicher Form auf, z. B. weifs - schwarz, süfs — bitter, gut—schlimm (wohl von den normalen oder nicht normalen Zuständen zu verstehen), grofs—klein. Im Vergleich mit jenen Pythagoreern, die die Tafel der 10 Gegensätze aufstellten, hätte er diese Gegensätze nicht in fester Abgrenzung gegeben, sondern willkürlich und ohne Einschränkung hingeworfen. Wie es scheint, ist hier Aristoteles durch die ganz äufserliche Ähnlichkeit der Aufstellung von Gegensatzpaaren zu dieser Zusammenstellung verleitet worden. Sagt er doch selbst, Alkmäon habe die Gegensätze nur in bezug auf die menschliche Natur aufgestellt, und tritt doch ferner bei Alkmäon, wie wir weiterhin noch deutlicher sehen werden, eine Haupteigentümlichkeit der pythagoreischen Gegensatzlehre, die Minderwertigkeit der einen Seite der Gegensätze, durchaus nicht hervor. Es ist daher wohl ein entschiedener Irrtum, wenn er weiterhin (986, 61 ff.) sagt, bei beiden lasse sich so viel entnehmen, dafs ihnen die Gegensätze die Prinzipien des Seienden seien, woraus

dann bei einem späteren Autor (Ps.-Clem. Rom. D. 250) die Einreihung des Alkmäon unter die Vertreter verschiedener Theorien über das Wesen des Seienden mit dem sinnlosen Schlagwort „Gegensätze“ geworden ist.

Über den wirklichen Sinn seiner Gegensatzlehre scheint die folgende Stelle, die zugleich das für seine Nachwirkung auf Nachfolgende und damit für das Verständnis der nachfolgenden Entwicklung Bedeutsame enthält, das Richtige zu bieten (D. 442). Nach Alkmäon ist das die Gesundheit Erhaltende das Gleichgewicht (die Isonomie, d. h. eigentlich die staatliche Gleichberechtigung) der Stoffe, des Feuchten und Trocknen, des Kalten und Warmen, des Bitteren und Süfsen und der übrigen. Die Alleinherrschaft einer derselben verursache Krankheit, denn verderblich sei die Alleinherrschaft eines von den Entgegengesetzten. Krankheit entstehe durch Übermafs oder Mangel von Wärme oder Kälte (oder, müssen wir hinzufügen, eines anderen der Entgegengesetzten), z. B. im Blute, im Marke oder im Gehirn. Sie entstünden aber bisweilen auch aus den äufseren Ursachen: Beschaffenheit des Wassers, der Landschaft oder Örtlichkeit, oder aus Zwang oder anderem Ähnlichen. Die Gesundheit aber sei die symmetrische Wirkung dieser Beschaffenheiten.

Hier erkennen wir Sinn und Zusammenhang, in dem die Gegensatzlehre bei Alkmäon auftrat; hier erst lernen wir die wichtigsten und bezeichnendsten seiner Gegensatzpaare kennen; hier sehen wir, dafs es durchaus nicht seine Meinung war, das eine Glied der einzelnen Gegensätze gegen das andere im Werte zurückzusetzen. Beide sind gleichwertig; nur auf ihrem Gleichgewichte beruht der normale Zustand des Körpers. Diese Lehre über Gesundheit und Krankheit, sowie manche andere physiologische Lehren, die hier übergangen werden können, bildeten den eigentlichen Kernpunkt der Lehre Alkmäons, des hervorragenden Mitgliedes und ersten schriftstellerischen Vertreters der hochgepriesenen krotonianischen Ärzteschule. Seine allgemeinwissenschaftliche Bedeutung, erkennbar an den Nachwirkungen bei späteren Denkern, beruht auf den angeführten Punkten.

Sie rechtfertigt die Aufführung dieses genialen Physiologen und Mediziners auch in dem Zusammenhange der allgemeinen wissenschaftlichen Entwicklung.

5. Das Hauptsystem des wissenschaftlichen Pythagoreismus. (Um 480—470.)

Das Hauptsystem der Pythagoreer ist dasjenige, in dem die von ihnen betriebene Zahlenforschung den mafsgebenden und entscheidenden Einflufs auf ihre Welterklärung gewonnen hat.

Die Zeit seiner Entstehung läfst sich nur ungefähr aus den nachfolgenden Anhaltspunkten bestimmen. Zunächst beginnt Aristoteles seinen eingehendsten Bericht über dies System, nachdem er vorher von Empedokles und Leukipp gesprochen hat, deren Schriften vor die Mitte des 5. Jahrhunderts fallen, mit den Worten „gleichzeitig mit diesen und vor diesen" (985 b, 23). Sodann legt er diesen Pythagoreern als Vorstufe und Voraussetzung für ihre Welterklärung eine eingehende und erfolgreiche Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften und insbesondere mit der Zahlenlehre bei. Hier wird deutlich ein Zusammenarbeiten vieler und ein allmähliches Fortschreiten vorausgesetzt. Dies versetzt uns in eine Zeit, wo der Orden noch in ungetrübter Ruhe unangefochten seine Ziele verfolgen konnte, also in die Zeit vor dem Hervortreten jener Wirren, die um 440 zu der blutigen Verfolgung des Ordens führten. Endlich hat, wie später zu zeigen, Zeno von Elea, der etwa um 510 geborene Schüler des Parmenides, sich polemisch gegen einige Grundannahmen dieses Systems gewandt und anderenteils Empedokles (um 450) sehr wahrscheinlich einige seiner Lehren von ihnen übernommen. Daraus ergibt sich die Zeit um 480—470 als die wahrscheinliche Entstehungszeit.

Dafs nun diese Pythagoreer von der Zahlenforschung zur Welterklärung übergingen und die Resultate jener in dieser zur Anwendung brachten, sagt Aristoteles mit grofsem Nachdruck. „Sie kamen zu der Ansicht, dafs die Prin-

zipien der mathematischen Wissenschaften Prinzipien alles Seienden seien.“ „Sie glaubten in den Zahlen viele Ähnlichkeiten mit dem Seienden und Geschehenden zu erblicken, mehr als im Feuer und in der Erde und im Wasser.“ (985 b, 25.) Er betont sogar, dafs sie anfangs — wie es scheint, in mehr spielender Weise — nur auf einzelnes die Zahl als Erklärungsprinzip angewandt hätten, z. B. auf „die rechte Zeit“, die Gerechtigkeit, die Ehe (1078 b, 21). Wir erkennen hier noch deutlich das allmähliche Werden dieser neuen Art von Welterklärung.

Näher bewegte sich diese Anwendung der Zahlen als universelles Prinzip der Welterklärung nach Aristoteles in einer doppelten Richtung. Einesteils erklärten sie die Zahlen geradezu für den Stoff des Seienden, andernteils fanden sie in den Zahlen (und Zahlenverhältnissen) das Prinzip zur Erklärung der Eigenschaften und Zustände der Dinge (986, 15). Diese von Aristoteles aufgestellte Zweiteilung der Anwendung der Zahlen zur Welterklärung ist von der gröfsten Bedeutung für das Verständnis des Systems. Die erste Richtung betrifft die Frage nach dem Grundwesen des Seienden, die zweite bezieht sich auf eine Mannigfaltigkeit von Einzelanwendungen der Zahlen, durch die in meist willkürlicher und spielender Weise Dinge, Vorgänge und Zustände auf Zahlen und Zahlenverhältnisse zurückgeführt wurden.

Welcher Art die mathematischen und insbesondere arithmetischen Studien und Entdeckungen waren, die den Ausgangspunkt und die Grundlage dieser Welterklärung bildeten, darüber fehlt es für diese ältesten Forscher fast ganz an sicheren Nachrichten. Soweit sie für das System in Betracht kommen, zeigt schon dieses selbst die arithmetischen Gedanken, die ihnen als Ausgangspunkte dienten.

Von den beiden Gesichtspunkten, die Aristoteles aufstellt, ist eigentlich der erste — die Zahlen der Stoff des Seienden — befremdlicher als der zweite. Er wird jedoch verständlicher, wenn wir von der Annahme ausgehen, dafs sie in dem Streben, ihre Zahlenforschung auf die Seinslehre

anzuwenden, die schon vorhandene Gegensatzlehre in diesem Sinne umbildeten.

Den ersten Anhalt für diese Umbildung boten ihnen die beiden ersten Gegensatzpaare: Unbegrenztes — Grenze; Ungerades — Gerades. Aristoteles sagt da, wo er sich anschickt, die Prinzipien des Seienden für dieses System anzugeben (986, 13 ff.), folgendes: „Die Elemente der Zahl sind das Gerade und das Ungerade; von diesen ist das eine (das Ungerade) begrenzt (nach der schon früher angegebenen Vorstellungsweise: gehemmte Teilung), das andere (das Gerade) unbegrenzt." Hiernach scheint ihre erste Operation an der Tafel der Gegensätze die Verschmelzung der beiden ersten Gegensatzpaare gewesen zu sein. Das Gerade und Ungerade rückte so aus der Stellung einer bloſsen Anwendung des Grundgegensatzes auf die Zahlen, eines bloſsen Spezialfalles in die des allgemeinen Grundgegensatzes selbst ein. Alles Begrenzte wurde ein Ungerades, alles Unbegrenzte ein Gerades.

Dabei ist aber schon die Grundvoraussetzung gemacht, daſs die Zahlen das Wesen — der Stoff — der Dinge seien. Die Zahlen aber stellen sich so dar, daſs aus einem Element, der Eins, durch fortgehende Hinzufügung die ganze Zahlenreihe entsteht. Es müſste also das erste Erzeugnis des Zusammenwirkens der Grenze und des Unbegrenzten, des Form- und Stoffprinzips der Welt, das erste Begrenzte, so gefaſst werden, daſs es als Eins bezeichnet werden konnte. Aristoteles fährt an obiger Stelle fort: „Die Eins aber bestehe aus diesen beiden, denn sie sei gerade und ungerade." Letzteres kann nun von der Eins als bloſser Zahlgröſse unmöglich gesagt werden; höchstens könnte man ihr eine Ausnahmsstellung jenseits des Geraden und Ungeraden zuweisen und sagen, sie sei weder gerade noch ungerade. Dieser Satz beweist also, daſs sie ihr schon eine über das bloſse Zahlensystem hinausgehende Bedeutung zugewiesen, daſs sie sie mit dem ersten Begrenzten identifiziert hatten. Dies war ja nach der früheren Lehre ein abgegrenztes Stück des unendlichen Lufthauches auſser der Welt. Diesen Luft-

hauch nun konnten die Zahlenphilosophen nicht mehr gebrauchen. Die darauf bezüglichen, früher angeführten Stellen beruhen entweder auf einer Vermengung der verschiedenen pythagoreischen Standpunkte, oder es haben die Zahlentheoretiker ihn in inkonsequenter, pietätvoll-konservativer Anlehnung an den Bestand der Lehre lediglich als Inventarstück weitergeführt. Ihre wirkliche Meinung aber gibt folgender Satz des Aristoteles: „Sie nehmen von den Einheiten an, daſs sie Gröſse haben," d. h. sie legen der Eins Ausdehnung im räumlichen, geometrischen Sinne bei. Daſs dies der Sinn ist, beweist der Zusatz des Aristoteles: „Wie jedoch die erste Eins sich zur Gröſse gebildet habe, darauf scheinen sie nicht antworten zu können" (1080 b, 18). Das Wahrscheinlichste ist also, daſs sie das begrenzte Stück Lufthauch — wenigstens stillschweigend — fallen lieſsen, dagegen die „erste Eins" als begrenztes Stück des Leeren, des Raumes faſsten. Also eine Ausleerung des körperlichen Stoffes zum bloſsen Raume als Weltstoff! In diesem Sinne hat denn auch die Aussage Sinn, die Eins sei gerade und ungerade, d. h. unbegrenzt und begrenzt. Unbegrenzt, sofern sie den unendlichen Raum zum Stoff hat, begrenzt, sofern von diesem Stoffe in ihr nur ein begrenzter Teil vorhanden ist.

Für diese Fassung der Eins als Raumeinheit bieten sich noch folgende weitere Zeugnisse. „Die Pythagoreer setzen die Zahlen als Gröſse habend" (1080 b, 32). „Gesetzt, man gäbe ihnen zu, daſs aus den Zahlen die Gröſse" (d. h. hier nach dem Zusammenhang die räumliche Ausdehnung der Dinge) „würde, oder daſs dies gezeigt würde, wie könnten daraus die leichten und schweren Körper werden?" (990, 12). „Die Zahlen sind die Dinge selbst" (987 b, 27). „Das Begrenzte, das Unbegrenzte und die Eins sind nicht bloſse Attribute an den sinnlichen Stoffen, sie sind die Wesenheit selbst; also ist die Zahl die Wesenheit von allem" (987, 13 ff.). Wiederholt wird betont, daſs die Zahlen ihnen nicht etwa ein vom Seienden abgesondertes Gebiet besitzen, in dem sie rein für sich bestehen, eine Stufe auſserhalb der Sinnenwelt, als Musterbilder, wie die platonischen Ideen;

dafs es keine andere reale Existenzweise der „Zahl“ gibt als die in den Dingen (1090, 20; 1080 b, 17; 1083 b, 11; 987 b, 29; 990, 21; 203, 6). Wiederholt wird hervorgehoben, dafs sie die Ableitung der Welt aus diesem Prinzip gerade so vornehmen, wie wenn dies ein physisches wäre (989 b, 35; 990, 15). Hierbei mufs jedoch festgehalten werden, dafs sie trotz dieser gewaltsamen Umdeutung der Zahl ins Räumliche hartnäckig an dem Streben festhielten, bei ihrer Welterklärung die Zahl selbst im ursprünglichen und eigentlichen Sinne, die arithmetische Zahl, zu Grunde zu legen (1080 b, 16, 30; 1083 b, 13).

Über diese Ableitung der Welt, der Mannigfaltigkeit der Stoffe und Dinge nun aus dem blofsen Raumprinzip sind nur sehr dürftige Nachrichten vorhanden. „Aus der Eins entstehen die Zahlen“ auch in der Fassung als Raumeinheiten, — „die Zahlen aber sind die ganze Welt“ (986, 20). Genauer spricht hierüber folgende Stelle: „Offenkundig sagen sie, dafs, nachdem die Eins sich gebildet hatte, . . . sofort die nächsten Teile des Unbegrenzten von der Grenze angezogen und begrenzt wurden“, und dafs sie eine Weltbildung geben und als Physiker reden wollten (1091, 14).

Einzelheiten über diese „Weltbildung“, über die Ableitung der konkreten Stoffe und ihrer Eigenschaften u. s. w. aus dem Raumprinzip sind nicht bekannt. Bemerkenswert ist hier nur noch die Angabe, das Vollkommenste sei nicht am Anfang, wie auch bei Pflanze und Tier der Anfang zwar die Ursache sei, der Vollkommenheitszustand aber erst nachher eintrete (1072 b, 30). Damit haben sich die Pythagoreer zu einer Entwicklungs- oder Evolutionslehre bekannt. Ein ganz hervorragendes Beispiel für die Ableitung der Dinge aus den Zahlen bildet eine Andeutung über die Seelenlehre der Pythagoreer. Nach Aristoteles (404, 26) erklärte ein Teil der Pythagoreer die Seele für einerlei mit den Sonnenstäubchen, ein anderer Teil für das diese Bewegende. In dieser Angabe liegt ein starkes Zeugnis für die Fassung der Eins als räumlich ausgedehnt. Die Sonnenstäubchen sind kleinste Stoffteilchen. Dies wird noch besonders dadurch bestätigt, dafs diese Lehre für einerlei erklärt

wird mit der Demokrits, der die Seele ebenfalls aus Sonnenstäubchen bestehen liefs und in diesen feinste Atome erkannte. Dafs aber die Sonnenstäubchen für Bestandteile gerade der Seele gehalten wurden, hat offenbar seinen Grund in dem Scheine einer den Sonnenstäubchen beiwohnenden Eigenbewegung. Diese legten dann die Pythagoreer teils den Sonnenstäubchen selbst bei, als eine einem Teile des Begrenzten anhaftende Eigenschaft, teils unterschieden sie das Bewegende als etwas Besonderes und nannten dies Seele. Wie es unter solchen Voraussetzungen bei ihnen mit dem Ordensglauben an die Unsterblichkeit stand, erfahren wir nicht. Es wird sich an späterer Stelle Gelegenheit bieten, auf diese Frage zurückzukommen.

Im übrigen besteht in bezug auf die Durchführung und Anwendung ihrer Prinzipien zur Erklärung der Natur eine empfindliche Lücke in unseren Nachrichten. Wir wissen nicht, ob und eventuell wie sie Feuer, Wasser u. s. w., überhaupt alles Konkrete aus den Raumeinheiten ableiteten.

Lehrreich und vielfach der vorstehenden Auffassung als weitere Bestätigung dienend sind nun aber ferner die kritischen Bemerkungen, die Aristoteles den einzelnen Punkten dieser Welterklärung widmet. Dafs sie nach ihm die Gestaltung der „ersten Eins“ zur Raumgröfse nicht haben erklären können (1080 b, 13), ist schon bemerkt. Genauer sagt er über diese Bildung der Eins: „mag sie aus Flächen, oder aus der Farbe, oder aus Samen, oder aus etwas, das sie nicht anzugeben vermögen“, versucht werden (1091, 15). Hier bleibt zweifelhaft, ob die angegebenen Erklärungsversuche wirklich von den Pythagoreern stammen oder ihnen nur von Aristoteles in den Mund gelegt werden; jedenfalls sind sie uns nicht verständlich. Weiter erklärt er, die Zusammensetzung der Körper aus Zahlen zu behaupten und dann doch wieder diese Zahlen als die Zahlen im echten und eigentlichen Sinne nehmen zu wollen, sei unmöglich (1083 b, 12). Sodann rügt er, dafs es dieser Theorie an einer bewegenden Ursache, an einem Prinzip des Werdens und der Gestaltung fehle (989 b, 31; 990, 8). In der Tat bleibt sie in einer Art von unausgesprochenem

Hylopsychismus stecken, und zwar so, dafs in unklarer Weise bald nach dem älteren System die Bewegung von dem in die Welt einströmenden Leeren ausgeht, bald von der das Unbegrenzte anziehenden „Grenze". Dafs er es ferner für unmöglich erklärt, von der blofsen räumlichen Ausdehnung der Eins Schwere und Leichtigkeit (also überhaupt die wirklichen Eigenschaften der Körper) abzuleiten (990, 14), ist schon erwähnt. An anderer Stelle drückt er dies folgendermafsen aus: „Von den Naturkörpern zeigt es sich, dafs sie Schwere und Leichtigkeit haben, von den Einsen hingegen ist es weder möglich, dafs sie einen Körper ausmachen, noch auch, dafs sie Schwere haben" (300, 17). Und indem er an anderer Stelle (1090, 32) nochmals diesen Vorwurf wiederholt, kommt er zu dem spöttischen Gesamturteil über die ganze Theorie: „Sie scheinen von einer anderen Welt und von anderen Körpern zu reden als von den sinnenfälligen."

In dieser Kritik sind zwei Punkte von einschneidender Bedeutung, indem sie aufs schärfste die Berechtigung zeigen, diese Pythagoreer, wie oben geschehen, dem Welt- und Naturleugner Parmenides an die Seite zu stellen: 1. Sie haben weder ein wirkliches Stoffprinzip noch ein Prinzip der Bewegung, können also in Wirklichkeit die tatsächlich gegebene Welt nicht erklären. 2. Trotzdem nehmen sie diese Aufgabe in Angriff und erheben den Anspruch, die Welt erklären zu können.

Der ungelöste Zwiespalt zwischen dem Ausgangspunkte und der realen Aufgabe, der bei Parmenides völlig unverhüllt in der Doppelheit seiner Lehre zutage trat, wird hier verdeckt durch die scheinbare oder vermeintliche Einheit des Systems, hinter der sich aber derselbe ungelöste Zwiespalt verbirgt. Sie vermögen Anfang und Ende nicht zusammenzubringen.

Wir kommen zu der zweiten, der mehr spielenden Anwendung der Zahlen auf allerlei Einzelverhältnisse des Seienden. Nach einer bereits früher angeführten Bemerkung (1078 b, 21) scheint dies sogar die ursprüngliche gewesen zu sein, von der sie erst allmählich

zu dem kühnen Unterfangen, die Zahl für den Weltstoff zu erklären, vordrangen. Auf diese Einzelversuche scheinen sich einige Ausdrücke zu beziehen, die Aristoteles anwendet, um ihre Auffassung des Verhältnisses der Zahlen zum Seienden zu bezeichnen. Er sagt, sie hätten in den Zahlen „viele Ähnlichkeiten mit dem Seienden und Geschehenden zu erblicken geglaubt“; sie hätten „Übereinstimmungen in den Zahlen und Tonleitern mit den Eigenschaften und Teilen der Welt“ aufzuzeigen gewufst (985 b, 27 ff.). Auch das scheint hierher zu gehören, dafs nach den Pythagoreern das Seiende durch Nachahmung der Zahlen bestehe (987 b, 11). Wenigstens passen alle diese Ausdrücke weniger auf die vorstehende Lehre von der Wesenseinheit mit den Dingen als auf solche Einzelanwendungen.

Das Grundbeispiel nun für diese Denkrichtung ist die Tonleiter, deren einzelne Intervalle sich ja, wie schon bei der Sphärenharmonie ausgeführt, auf Zahlenverhältnisse zurückführen lassen. Bei der Tonleiter war das Verhältnis zu den Zahlen so gesichert, dafs diese selbst geradezu wieder als Erklärungsprinzip angewendet werden konnte, wie Aristoteles mehrfach hervorhebt (z. B. 985 b, 32 ff.), und wie das Beispiel der Sphärenharmonie zeigt.

Als fernere Beispiele führt Aristoteles an: Gerechtigkeit, Seele, Vernunft, „rechte Zeit“, Ehe (985 b, 30; 1078 b, 21). Wie sie diese Begriffe auf Zahlen zurückführten, sagt er nicht. Bei einem späteren Erklärer dieser Stellen (Alexander von Aphrodisias um 200 nach Chr.) findet sich die Angabe, dafs sie die Gerechtigkeit durch eine der ersten Quadratzahlen, durch die Vier, oder noch lieber durch die Neun, weil diese das Quadrat der ersten männlichen, d. h. ungeraden, also bevorzugten Zahl der Drei, sei, ausgedrückt hätten. Dazu dient als Erläuterung die Angabe bei Aristoteles selbst (1132 b, 21 cf. 1194, 28), dafs sie unter der Gerechtigkeit die genaue Wiedervergeltung, das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, verstanden hätten. Sie fanden also diese Ausgleichung eines Tuns durch das Erleiden eines genau Gleichen in der Multiplikation einer

Zahl mit sich selbst ausgedrückt. Nach demselben Erklärer hätten sie die Vernunft durch die Eins, die Meinung durch die Zwei ausgedrückt (zu Grunde liegt der ungleiche Wert des Ungeraden und Geraden), die Ehe durch die Fünf, weil diese die Verbindung der ersten männlichen Zahl (3) mit der ersten weiblichen (2) sei. Weitere Angaben über diese Art des Gebrauchs der Zahlen, die aber vielleicht erst Erfindung der späteren Neupythagoreer sind, bei Stobäus I. 21.

Das Haupt- und Prachtstück dieser Art der Zahlenerklärung aber war ihre Lehre vom Weltgebäude, die, gänzlich verschieden von der der Sphärenharmonie, ganz überwiegend durch die Tendenz beherrscht war, im Weltganzen die vollkommenste Zahl, die Zehnzahl, ausgedrückt zu finden. Als Grund für diese Vollkommenheit der Zehnzahl gibt Aristoteles (986, 8) nur an, sie umfasse „die ganze Natur der Zahlen“. Dies deutet wohl darauf hin, dafs nach dem Dezimalsystem, das also den Pythagoreern bekannt war, mit der Zehn das ganze Zahlensystem als immer neue Wiederholung der zehn ersten Zahlen auf einer höheren Stufe gegeben sei. Ob auch schon die alten Pythagoreer aus demselben Grunde die Vierzahl hochhielten, weil nämlich Zehn die Summe der vier ersten Zahlen ist, ist unbekannt. In einem neupythagoreischen Lehrgedicht des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, dem sogenannten „Goldenen Gedicht“, findet sich sogar der Schwur bei Pythagoras als demjenigen, der sie die Vierzahl (die tetraktýs) gelehrt habe, in der die Quelle und Wurzel der ewigen Natur liege.

Über diese neue Lehre vom Weltgebäude sagt nun Aristoteles da, wo er dieses System summarisch charakterisiert (986, 8 ff.), nur, sie hätten, weil es notwendig zehn bewegliche Himmelskörper geben müsse, tatsächlich aber deren nur neun bekannt seien, als zehnten die Gegenerde hinzugedichtet. Er findet dies also in Einklang mit ihrem allgemeinen Verfahren bei diesen Bestrebungen, das er einige Zeilen vorher folgendermafsen schildert: „Wenn irgendwo eine Lücke blieb, so erbettelten sie sich noch etwas, um in ihre Untersuchung Einklang zu bringen.“

Genauere Angaben über dies Weltsystem macht Aristoteles in der Schrift vom Weltall (293, 34 ff.). In die Mitte der Welt setzten sie ein Feuer. Dies ist das wichtigste und wertvollste Stück des gesamten Weltbaues. Es mufs daher auch den ausgezeichnetsten und gesichertsten Platz in der Welt einnehmen. Diesen Weltmittelpunkt nannten sie auch „die Wache des Zeus" (d. h. offenbar den Punkt, wo die weltgestaltende Macht ihren Hauptsitz hat). Mit dieser Schätzung der Weltmitte hängt zusammen die Annahme einer rechten und linken Seite der Welt (284 b, 6), und zwar in der Weise, dafs der der Weltmitte zugewandte Teil der Welt als der rechte (d. h. der bevorzugte) galt (Simplic. 171 b, 7; 176 b, 31). Um dieses Zentralfeuer nun liefsen sie zehn Himmelskörper oder Sphären kreisen: die Gegenerde, die Erde — die hier im Zusammenhange dieses phantastischen Denkens zum erstenmal ihres Platzes in der Mitte der Welt beraubt und unter die Wandelsterne versetzt wird —, die sieben Planeten einschliefslich Sonne und Mond und die Fixsternsphäre. Dafs weder dies Zentralfeuer noch die Gegenerde jemals von uns gesehen wird, dafür gibt Aristoteles in seiner überaus kurzen Darstellung keinen Grund an. Doch erklärt sich dies leicht dadurch, dafs sie nur den von der Weltmitte abgewandten Teil der Erde, der während des ganzen Kreislaufs dem Weltumfange zugekehrt bleibt, für bewohnt hielten. Diesen Teil der Erde nannten sie nämlich den oberen oder den rechten (285 b, 25), letzteres offenbar deshalb, weil er als der bewohnte ihnen als der vollkommnere und bevorzugte galt.

Diese fragmentarischen Angaben des Aristoteles finden einige Ergänzungen an den erhaltenen Bruchstücken des angeblichen Philolaos, deren einige offenbar richtige Angaben über dies Weltsystem enthalten. Diese sind zwar hier in abgeschmackter und kopfloser Weise mit Zügen anderer Weltvorstellungen zu einem unvorstellbaren Chaos vermengt, doch ist es möglich, nach innerer Zugehörigkeit das Hierhergehörige aus diesem Urbrei auszuscheiden.

Auch „Philolaos" bekennt sich zur Lehre vom Zentralfeuer (D. 336 f.; 377). Er nennt die Mitte der Welt den

wichtigsten Teil derselben, weil sie die Ursprungsstätte der Welt sei (Stob. I. 148), und sagt: „Die zuerst gefügte Eins in der Mitte der Welt wird Herd genannt“ (Stob. I. ·189). Hier wird sogar dieser „Weltherd“ mit der „ersten Eins“ als einerlei gesetzt, was schwerlich der Lehre der alten Pythagoreer entspricht, wenngleich auch diese gewifs das Zentralfeuer als den zuerst entstandenen Teil der Welt betrachtet und also wohl auch die „erste Eins“ als den ersten Ansatz zum Zentralfeuer angesehen haben mögen. Der ungeheure Sprung von der stofflosen Ausdehnung zum stofflichen Feuer darf dabei nach dem früher Ausgeführten nicht befremden.

„Philolaos“ führt ferner für das Zentralfeuer eine Anzahl Benennungen an, die ebenfalls möglicherweise altpythagoreisch sind: Herd des All, Haus des Zeus, Mutter der Götter, Altar, Halt und Mafs der Natur (D. 336 f.).

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist aber ein Bruchstück, in dem die Beschaffenheit der Sonne berichtet wird (D. 349 f.). Die Sonne ist glasartig und wirkt als Spiegel, indem sie das Licht des Zentralfeuers uns zuwirft. Sie ist im Verhältnis zu dieser uns unsichtbaren Zentralsonne nur ein in erborgtem Lichte leuchtender gröfserer Mond. Leider hat der Fälscher hier, wie auch schon im weiteren Verlaufe des vorigen Bruchstückes, die Vorstellung vom Zentralfeuer als der einzigen Licht- und Feuerquelle der Welt mit einer anderen Vorstellung stumpf und sinnlos zusammengearbeitet, nach der es auch noch im äufseren Umkreise der Welt eine zweite Licht- und Wärmequelle gibt, und von der sich auch schon bei Aristoteles (293, 32) eine schwache Spur findet. Infolgedessen bringt er in unserem Bruchstück neben solchen Wendungen, nach denen die Sonne ein Spiegel ist, der das Licht des Zentralfeuers der ihr zugewandten bewohnten Seite der Erde zuwirft, solche völlig irreleitende Ausdrücke, nach denen sie wie eine Sammellinse oder ein durchsichtiger Glaskörper „das Feuer in der Welt“ der Erde zuwirft. Bestätigt wird diese Vorstellung von der Sonne als einem Spiegel auch noch durch die den Pythagoreern zugeschriebene — übrigens nicht auf Philolaos zurückgeführte — Erklärung

der Milchstrafse (D. 364 f.). Die Milchstrafse ist die Wirkung des von der Sonne zurückgeworfenen Lichtes, das auf den die Welt umgebenden Fixsternhimmel fällt. Dies ist so zu verstehen, dafs wir dann, wenn die Erde auf ihrer Bahn um das Zentralfeuer von der Sonne abgekommen ist, also Nacht hat, wenigstens den Widerschein des von der Sonne zurückgeworfenen Lichtes an dem uns zugewandten Teile des Fixsterngewölbes wahrnehmen.

Es wird nämlich nach dieser Lehre durch die Planetenbahn der Erde der Wechsel von Tag und Nacht bewirkt. Sie haben angenommen, dafs die Erde ihre Bahn in 24 Stunden vollendet, während die Sonne zu der ihrigen ein volles Jahr gebraucht. So kommt es, dafs die Erde in ihrem Tageslaufe immer nur einen Teil der Zeit auf derjenigen Seite der Welt verweilt, wo sich auf ihrem Umschwunge gerade die Sonne befindet. Sie mochten von dieser Voraussetzung aus sogar im stande sein, den Wechsel der Tageslänge und die Jahreszeiten zu erklären.

Dafs auch der Mond als ein das Licht des Zentralfeuers zurückwerfender Spiegel betrachtet wurde, beweist das — vielleicht sogar auf Theophrast zurückgehende — Zeugnis, dafs nach „Pythagoras" auch der Mond spiegelartig sei (D. 357). Sehr viel Aufschlufs über die ganze Beschaffenheit dieses Weltbildes gewährt eine andere, aus „Philolaos" stammende Angabe über den Mond (D. 361). Nach dieser ist der Mond erdähnlich und bewohnt, wodurch sich das sogenannte Gesicht im Monde erklären sollte. Aber die Tiere und Pflanzen sind dort gröfser und schöner als auf der Erde, die Tiere fünfzehnmal so grofs als bei uns. Der Tag dauert fünfzehnmal so lange als bei uns. Diese letzte Angabe ist sehr lehrreich. Offenbar liefsen sie auch den Mond, wie sämtliche bewegliche Himmelskörper, um das Zentralfeuer kreisen, und zwar diesen, entsprechend seinen in 29½ Tagen sich vollendenden Wandlungen, in 30 Tagen. Infolgedessen hat er auf seiner der Sonne und dem Umfange der Welt zugewandten Seite fünfzehn Tage Tag und fünfzehn Tage Nacht, woraus sie dann weiter die entsprechende Gröfse und Vollkommenheit der Organismen

auf ihm folgerten. Eine gewisse Unklarheit liegt nur darin, dafs sie aus dieser Beschaffenheit des Mondes auch das Gesicht im Monde erklären wollten, da doch dies der uns zugewandten, beständig vom Zentralfeuer beleuchteten, nach der Analogie der Erde nicht als bewohnt zu denkenden Seite des Mondes angehört. Doch ist dies wohl nur eine Gedankenlosigkeit dieses Schriftstellers. Nach einem anderen Bericht, der zu dieser ganzen Vorstellung besser pafst, hätten manche Pythagoreer das Gesicht im Monde als Widerspiegelung eines Teils der Erdoberfläche betrachtet (D. 361). Dagegen fehlt ganz eine Angabe, wie sie die Mondphasen erklärten, während für die Mondfinsternisse eine sogar auf der Schrift des Aristoteles über die Pythagoreer und auf dem Zeugnis des Platoschülers Philipp von Opüs beruhende Nachricht vorhanden ist. Nach dieser (D. 360) erklärten sie die Verfinsterungen des Mondes durch das Zwischentreten teils der Erde, teils der Gegenerde zwischen Mond und Zentralfeuer.

Nach diesen Angaben, besonders nach denen über den Mond, können wir uns das ganze Weltsystem dieser Pythagoreer, wenigstens den Hauptzügen nach, rekonstruieren. In der Mitte der Welt befindet sich das Zentralfeuer, die Quelle alles Lichtes und aller Wärme in der Welt. Diese Weltmitte ist jetzt nicht mehr, wie bei der Theorie der Sphärenharmonie, der unvollkommenste und elendeste, sie ist der wertvollste und vollkommenste, der „rechte“ Teil der Welt. Um das Zentralfeuer kreist mit dem geringsten Abstande von ihm die Gegenerde, auf ihrer unteren, dem Zentralfeuer zugewandten Seite fortwährend von diesem bestrahlt, auf der oberen, dem Weltumfang zugewandten Seite im Verlaufe seiner Bahn abwechselnd von der unteren, mutmafslich auch spiegelartig gedachten Seite der Erde, vom Monde, der Sonne, den Planeten und dem Fixsternhimmel beleuchtet. Da sie ausdrücklich als Gegenstück der Erde bezeichnet wird, haben sie gewifs auch sie als auf ihrer dem Fixsternhimmel zugekehrten Seite bewohnt gedacht, vielleicht auch ähnlich wie beim Monde über die Beschaffenheit der Organismen auf ihr spekuliert. Ent-

sprechend der Kürze ihres Abstandes müssen sie auch ihren Kreislauf kürzer dauernd gedacht haben als den der Erde. Soweit also Tag und Nacht von dem der Sonne zurückgestrahlten Lichte abhängig sind, mufste beides dort erheblich kürzer angenommen werden als auf der Erde, doch mochten sie dagegen die untere Seite der Erde als leuchtenden Körper für die Gegenerde in Anschlag bringen.

Die Erde ist ebenfalls auf ihrer unteren, der Weltmitte zugewandten Seite ewig vom Zentralfeuer bestrahlt. Ihre nach aufsen gewandte, bewohnte Seite empfängt ihr Licht nach Mafsgabe des 24stündigen Umlaufs abwechselnd vom Monde nebst Planeten und Fixsternen und der Sonne. Weshalb wir die innere Seite der Welt niemals zu Gesichte bekommen, wird von „Philolaos" (D. 377) ausdrücklich angemerkt.

Der Mond vollendet seine Bahn um das Zentralfeuer, entsprechend seinem gröfseren Abstande, in 30 Tagen. Seine untere, uns zugekehrte Seite ist ewig vom Zentralfeuer bestrahlt. Wie sie dabei die Mondphasen erklärten, ist unbekannt. Sie wird zwar als spiegelartig bezeichnet, wurde aber, entsprechend dem schwächeren Lichte, mehr nach Art der Erde nur unvollkommen spiegelnd gedacht. Verfinstert wird sie durch das Vortreten teils der Erde, teils der Gegenerde. Seine dem Weltumfang zugekehrte, von uns abgewandte Seite hat, gemäfs dem Wechsel zwischen Annäherung an die für ihre längere Kreisbahn einen längeren Zeitraum gebrauchende Sonne und der Abkehr von derselben, 15 Tage Tag und 15 Tage Nacht. Damit steht im Einklang die Beschaffenheit ihrer Organismen.

Die Sonne kreist im Laufe eines Jahres um das Zentralfeuer. Ihre der Weltmitte zugekehrte Seite ist ein glatter, polierter Spiegel, der deshalb Licht und Wärme des Zentralfeuers mit gröfsterVollkommenheit zurückstrahlt. Sogar in der Nacht, wenn die Erde auf ihrem täglichen Kreislaufe sich von ihr entfernt hat, nehmen wir den Reflex dieser bestrahlten Hälfte der Sonnenoberfläche am Fixsterngewölbe als Milchstrafse wahr. Die Sonnenfinsternisse erklärten sie nach einer vielleicht auf Theophrast zurückgehenden Nachricht (D. 354)

durch das Dazwischentreten des Mondes zwischen die Sonne und die zentrale Lichtquelle. Freilich hätten sie auch bei der Sonne wie beim Monde Verfinsterungen durch den Vortritt der Erde und Gegenerde annehmen müssen. Wie sie sich die dem Weltumkreis zugewandte Seite der Sonne gedacht haben, wird nicht überliefert. Jedenfalls konnte dieselbe nur das reflektierte Licht der vom Zentralfeuer noch weiter abliegenden Planeten und des Fixsternhimmels empfangen. Ob sie sich daher diese Seite der Sonne bewohnt gedacht haben, ist zweifelhaft, da sie hier bei der gröfseren Entfernung von der Weltmitte und dem alleinigen Angewiesensein auf die Reflexe der vom Zentralfeuer entfernteren Planeten nur eine kümmerliche Licht- und Wärmeentwicklung annehmen konnten. Doch gilt vielleicht, was nachher über die Planeten zu berichten ist, auch für die Sonne.

Über die Umlaufszeiten der fünf übrigen Planeten wird nichts berichtet, doch werden sie dieselben, entsprechend den stets wachsenden Abständen vom Zentralfeuer, fortschreitend länger angesetzt haben. Die Erde braucht 24 Stunden, der Mond 30 Tage, die Sonne ein Jahr, und so werden sie weitergerechnet haben. Es mufs hier noch auf einen weiteren grofsen Gegensatz gegen das System der Sphärenharmonie aufmerksam gemacht werden. Bei dieser wurde nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Simplicius die Umlaufszeit sämtlicher Planeten um die Erde = 24 Stunden gesetzt. Dadurch wurde erreicht, dafs mit dem Wachsen der Abstände von der Erde die Geschwindigkeiten sehr verschieden angenommen werden konnten. Es mufsten eben die himmlischen Körper sehr ungleiche Bahnen in der gleichen Zeitdauer zurücklegen. Diese Verschiedenheit der Geschwindigkeiten war für dies System notwendig, um die Hervorbringung der verschiedenen Töne der Tonleiter glaublich zu machen. Jetzt aber, beim Umlauf um das Zentralfeuer, werden auf Grund sicherer Beobachtungen wenigstens hinsichtlich der Erde, des Mondes und der Sonne die Umlaufszeiten verschieden gesetzt; es war also kein Grund mehr vorhanden, auch die Geschwindigkeiten verschieden zu

setzen. Wie es scheint, werden jetzt die sehr ungleichen Bahnen bei gleicher Geschwindigkeit in sehr ungleichen Umlaufszeiten zurückgelegt.

Über die sonstige Beschaffenheit dieser Planeten im engeren Sinne findet sich noch eine Angabe (D. 343, 624). Der Ausdruck ist nicht ganz klar, doch ist der Sinn unzweifelhaft der, dafs die Pythagoreer jedes der Gestirne für eine Welt gleich der Erde, umgeben von Luft, gehalten hätten. Danach hätten sie also die Analogie des Mondes mit der Erde auch auf diese fünf Himmelskörper erstreckt. Wollten wir diese Analogie ins einzelne verfolgen, so müfsten wir annehmen, dafs auch bei diesen Körpern die dem Umfang zugekehrte Seite bewohnt gedacht worden sei, erleuchtet und erwärmt von dem Reflex des Zentralfeuers auf der unteren Seite der nächstferneren Körper. Doch ist es beim Fehlen weiterer Nachrichten müfsig, diese Analogie weiter zu verfolgen. Vielleicht haben sie sich diese Verhältnisse ganz anders, vielleicht überhaupt nicht im einzelnen ausgemalt.

Die zehnte Sphäre ist die Fixsternsphäre, deren Körper natürlich ihr Licht ebenfalls vom Zentralfeuer empfangen. Ob sie auch diese bewegt dachten, ist unbekannt. Wenn dies der Fall war, mufsten sie ihr bei dem grofsen Abstande von der Weltmitte auch bei gleicher Geschwindigkeit mit den neun übrigen Körpern oder Sphären eine sehr langdauernde Umlaufszeit zuschreiben. Doch lag in dem ihre Weltvorstellung beherrschenden Prinzip, der Zehnzahl der Sphären, kein Grund, ihnen allen eine Bewegung beizulegen. Es kam nur darauf an, dafs die Zehnzahl nachgewiesen wurde.

Es ist nicht wahrscheinlich, dafs bei diesem neuen Weltsystem das Tönen der Himmelskörper beibehalten wurde. Dazu ist der Unterschied zu einschneidend. Zunächst ist das die dichtende Einbildungskraft leitende Interesse ein ganz anderes geworden. Es handelt sich darum, die Zehnzahl als die „Zahl der Welt“ nachzuweisen, sowie um den Gedanken der Weltmitte, die früher als die Stätte der Unvollkommenheit gegolten hatte, als des bedeutsamsten und

bevorzugtesten Teils der Welt. Ferner hatte sich die Zahl der beweglichen Himmelskörper auf mindestens neun vermehrt, und es hätte folgerichtig auch der Erde und Gegenerde ein Ton beigelegt werden müssen. Endlich aber war, wie schon bemerkt — und das ist das Entscheidende —, der eigentliche Grund für die Verschiedenheit der Töne, die Verschiedenheit der Umlaufs**geschwindigkeiten**, in Wegfall gekommen und durch die Verschiedenheit der Umlaufs**zeiten** ersetzt worden. In der Tat findet sich auch aufser der Schrift des Aristoteles vom Himmel und deren Erklärer Simplcius nur an ganz wenigen Stellen (Cic. Samr. Scip. Hippol. D. 55) die Sphärenharmonie erwähnt, und selbst in den erhaltenen Bruchstücken des falschen Philolaos, der doch sonst ein Meister im Zusammenarbeiten des Nichtzusammenstimmenden ist, und der ausführlich von der Tonleiter und dem Bau der Welt handelt, zeigt sich keine Spur derselben. Erst noch Spätere scheinen diese Lehre wieder aufgefrischt und mit den veränderten Weltvorstellungen in Einklang gebracht zu haben.

Wohl aber haben sie mit diesem dekadischen Weltbilde die Bezeichnung der Begriffe durch Zahlen, von der oben die Rede war, in Verbindung gebracht. Die zehn konzentrischen Weltsphären konnten durch die Zahlen von eins bis zehn bezeichnet worden, und da lag es nahe, diejenigen Begriffe, die durch die gleiche Zahl bezeichnet wurden, in die entsprechende Weltsphäre zu verlegen. In der Tat berichtet denn auch Aristoteles, dafs sie Meinung, rechte Zeit, Ungerechtigkeit, Scheidung und Mischung eben wegen dieser zahlenmäfsigen Übereinstimmung an bestimmte Teile des Weltgebäudes verlegt hätten (990, 23). Nähere Angaben macht er darüber nicht. Vermuten läfst sich, dafs z. B. die Meinung, der die Zahl 2 entspricht, der Erdregion zugewiesen wurde.

Dieses phantastische Weltbild des Hauptsystems hat zuerst den kühnen Gedanken gefafst, die Erde aus ihrer Ruhelage in der Mitte der Welt zu entfernen und als Planeten in Umlauf zu setzen. Es hat ferner den Ausgangspunkt gebildet für mehrere sehr merkwürdige Verbesserungsver-

suche. Nach einer von Cicero (Acad. II. 123) unter Berufung auf Theophrast überlieferten Angabe liefs der Pythagoreer Hiketas von Syrakus sämtliche Himmelskörper stillstehen und nur die Erde sich um ihre Achse drehen. Wie dadurch die Himmelserscheinungen erklärt werden konnten, ist schwer zu begreifen; noch unbegreiflicher aber ist die Angabe, er habe auch die Lehre von der Gegenerde aufrechterhalten (D. 376). Andere Nachrichten schreiben die Achsendrehung der Erde dem Pythagoreer Ekphantos, ebenfalls aus Syrakus, zu. Derselbe wird auch sonst als Umgestalter der pythagoreischen Naturlehre angeführt. An Stelle der begrenzten Raumatome soll er — offenbar unter dem Einflusse des leukippisch-demokritischen Atomismus — körperlich ausgedehnte Atome, wirkliche Körper gesetzt haben. Doch habe er die Entstehung der Welt aus denselben nicht dem Zufall, sondern einer in der Welt wirksamen göttlichen Zwecktätigkeit zugeschrieben und dementsprechend statt der Vielheit der Welten nur eine Welt behauptet (D. 286, 566, 327, 330, 378; Cas. praep. er. XV. 58). Wesentlich dieselben Lehren wie dem Ekphantos werden auch dem Heraklides aus Pontos beigelegt. Dieser war geboren um 395 (Z. II. 1, 842). Er war ein Schüler Platos, der aber vorher mit den Pythagoreern in Verbindung gestanden hatte (D. L. V. 86; Z. 843, 1). Er war ein geistvoller, aber höchst phantastischer Denker, dem unter anderem die Behauptung beigelegt wird, es sei einmal ein Mensch aus dem Monde (den er also bewohnt dachte) herabgefallen (D. L. VIII. 72). Auch er soll die Atomenlehre, und zwar wesentlich mit denselben Veränderungen wie Ekphantos, vertreten haben (D. 252, 541). Ebenso die Achsendrehung der Erde als alleinige Bewegung unter den Himmelskörpern (D. 378; Simpl. zu de coelo 444, 519, 541). Es besteht die Vermutung, dafs die beiden Pythagoreer aus Syrakus, Hiketas und Ekphantos, über deren persönliche Verhältnisse sonst so gar nichts verlautet, weiter nichts waren als Figuren in einem Dialog des Heraklides, in dem er zwei Nuancen einer neuen Weltauffassung sich auseinandersetzen liefs, und die später nur mifsverständlich als geschicht-

liche Personen gefafst wurden. In diesem Falle hätte er dann den Ekphantos mutmafslich zum Träger seiner eigenen Ansicht gemacht.

Noch viel merkwürdiger ist aber eine andere Umgestaltung der Zentralfeuerlehre, die freilich erst bedeutend später auftrat. Nach D. 345 haben „einige der Mathematiker" (d. h. der Astronomen von Fach) die Sonne in den Mittelpunkt der Welt gesetzt. Nach Plutarch (fac. lun. 6; Qu. plat. 8; D. 355) war der erste Vertreter dieser Lehre Aristarch von Samos (um 280 vor Chr.), der „Kopernikus des Altertums", der die Sonne als Fixstern bezeichnete und die Erde um dieselbe kreisen liefs. Mutmafslich setzte Aristarch die Sonne an Stelle des Zentralfeuers. Seine Lehre wurde später (um 150 vor Chr.) durch Seleukos von Seleucia, den „Galilei des Altertums", durch wissenschaftliche Gründe gestützt (Plut. Qu. plat. 8), konnte jedoch gegenüber der überwältigenden Autorität eines Aristoteles im Altertum nicht durchdringen.

Wie nun diese Pythagoreer bei diesem phantastischen, aber doch der Grundrichtung nach ganz naturwissenschaftlich gedachten Systeme sich zum Götter- und Seelenglauben gestellt haben, darüber fehlt es ganz an sicheren Nachrichten. Die hohlen Tiraden des falschen Philolaos, der dem Pythagoreismus einen weltbildenden Gott andichtet und in gespreizten Phrasen die geheimen Kräfte der Zahlen verherrlicht, können als Zeugnis hierfür nicht in Betracht kommen. Ein merkwürdiges Zeugnis über eine angeblich von ihnen aufgestellte Lehre vom höchsten Gut, aus der sich wenigstens über ihre Stellung zur Lehre von der Seelenwanderung und Seelenerlösung etwas vermuten läfst, findet sich in einem alten Verzeichnis der „Lebensziele" verschiedener Philosophen und Schulen bei Clemens von Alexandria, aus dem auch die betreffende Nachricht über Heraklit stammt. Wenn wir den verdorbenen Text dieser Angabe aus Theodoret, einem Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts, der aus Clemens geschöpft hat, berichtigen, so setzte „Pythagoras" das „Lebensziel" in die „Erkenntnis der Vollkommenheit der Zahlen" oder, wie

Theodoret verflachend angibt, in „die vollkommenste Erkenntnis der Zahlen". Als Gewährsmann führt Clemens Heraklides Ponticus an. Vielleicht kam auch diese Angabe, wie die über Pythagoras als den Schöpfer des Ausdrucks „Philosoph" in dessen Schrift „Über die Scheintote" vor. Doch hatte er auch eine eigene Schrift über die Pythagoreer verfafst (D. L. V. 88).

Selbstverständlich wird hier auch diesen alten Denkern, wie dem Heraklit, in durchaus ungeschichtlicher Weise das Bestreben beigelegt, in der Kernfrage der späteren, eigentlichen Philosophie, der Frage nach dem höchsten Lebenswert, eine in einer festen Formel niedergelegte Entscheidung zu treffen. Dieser ganze Gedankenkreis lag ihnen unzweifelhaft noch völlig fern.

Es bleibt aber nach Beseitigung dieser entstellenden Verhüllung als geschichtlicher Kern ein bemerkenswertes Zeugnis über die Gesinnung und Lebensauffassung dieser wissenschaftlichen Pythagoreer übrig. Es mochten sich mündliche Äufserungen ihrer Überzeugung, die ihre Lehrtätigkeit durchzogen, durch Überlieferung erhalten haben und vielleicht später auch schriftlich fixiert worden sein, nach denen sie in der begeisterten Durchforschung der Welt an der Hand ihres Zahlenprinzips persönlich die höchste Befriedigung, eine wahre Seligkeit empfanden. Indem ihnen alle Erscheinungen des Natur- und des Geisteslebens immer neue Bestätigungen für die vermeintliche Erkenntnis lieferten, dafs in der Zahl der wahre Schlüssel für alle Geheimnisse der Natur und der sittlichen Welt in die Hand gegeben sei, berauschten sie sich in dieser ins Endlose fortschreitenden Erkenntnis der „Vollkommenheit der Zahlen" und fanden in diesem Phantasiedenken individuell ihr höchstes Lebensglück.

Ziehen wir nun aber weiterhin das Besondere dieser Formulierung, die Bezugnahme auf die Zahl, von ihr ab, so erübrigt ein Zeugnis für eine Weise der höchsten Lebensbefriedigung, die von allgemeingültiger Bedeutung für alle Zeiten ist, wenigstens für den kleinen, aber in der Kulturwelt sich immer neu rekrutierenden Kreis der Forscher und

Denker von Gottes Gnaden. Ihnen ist das schöpferische Forschen und Denken selbst, wie es von Erfolg zu Erfolg, von Einsicht zu Einsicht fortschreitet, wie die höchste Lebensbetätigung, so auch die höchste Lebensbefriedigung. Was diese alten Pythagoreer für sich bezeugten, das hätte mutmafslich auch in unserem Jahrhundert noch ein Alexander von Humboldt oder Helmholtz für sich bezeugen können.

Es liegt aber ferner in dieser Formel auch noch ein Zeugnis für die Stellungnahme dieser wissenschaftlichen Pythagoreer zu dem ursprünglichen beherrschenden Interesse der pythagoreischen Ordenslehre. Die Rettung der Seele aus den Banden der Körperlichkeit war offenbar für sie nicht mehr die oberste, beherrschende Angelegenheit. Vielleicht blickten sie mit einem überlegenen oder mitleidigen Lächeln von der Höhe ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung aus auf diesen alten Aberglauben herab, mit dem sie längst gebrochen hatten, der sie wenigstens nicht mehr ängstigte; vielleicht liefsen sie diese alten Probleme des Ordensfanatismus achselzuckend kühl und unbeachtet im Winkel stehen. Wir werden bald auf ähnliche Erscheinungen aus einer nur wenig jüngeren Zeit treffen; danach kann dies nicht unglaublich erscheinen. Eine gewisse Bestätigung erhält sie dadurch, dafs der Musikforscher Aristoxenos, wie es scheint, auf das ausdrückliche Zeugnis der „letzten Pythagoreer" hin (Gell. N. A. IV. 11), deren Schüler er gewesen war, sogar Pythagoras selbst von den auf der Seelenwanderung beruhenden Speiseverboten zu entlasten bemüht ist. Er habe als Nahrungsmittel nur den Pflugstier und den Widder, also zwei besonders nützliche Haustiere, verboten (D. L. VIII. 20; Athen. X. 418), habe sich durchaus nicht der Bohnen enthalten, im Gegenteil diese als ein besonders gesundes Gemüse allen anderen vorgezogen, habe Ferkel und junge Böcklein wohl zu schätzen gewufst (Gell. obige Stelle). Wir erkennen hier deutlich die pythagoreischen Freidenker, bei denen der wissenschaftliche Geist und das wissenschaftliche Interesse den alten Wust längst hinweggefegt haben, und die nun auch auf dem alten Meister selbst derartige Lächerlichkeiten nicht sitzen lassen wollen. Es

hängen aber diese Speiseverbote, wie wir gesehen haben, aufs engste mit der Seelenwanderungslehre zusammen. Daher ist die Freigeisterei in bezug auf jene ein deutlicher Beweis der freien Stellung auch in bezug auf diese. War aber einmal das leitende Interesse des Ordens geschwunden, so ist es nicht zu verwundern, dafs in diesen Forscherkreisen eine Lebensanschauung wie die von Clemens bezeichnete Platz griff. Es ist unbedingt berechtigt, sie den „letzten Pythagoreern“ zuzusprechen; vielleicht aber hatte sie auch schon vorher bei den Vertretern des pythagoreischen Hauptsystems Platz gegriffen.

6. Die Verteidigung der eleatischen Theorie, insbesondere auch gegen das pythagoreische Hauptsystem. Zeno von Elea. (Um 470.)

Zeno von Elea ist Schüler des Parmenides. Er verteidigte nach dem Zeugnisse Platos in seiner Hauptschrift die Lehre des Parmenides durch ein indirektes Verfahren, indem er zeigte, dafs aus der gewöhnlichen Ansicht der Dinge sich noch viel ungereimtere Folgerungen ergäben als aus den paradoxen Behauptungen seines Lehrers (Parmen. 128 C). Plato läfst ihn gleichzeitig mit Parmenides als Vierzigjährigen mit dem jungen Sokrates zusammentreffen (Parmen. 127 B C). Danach müfste er nach dem bei Parmenides Bemerkten um 490 geboren sein. Es gilt aber für diese Angabe dasselbe wie für die auf Parmenides bezügliche. Höchstens kann der von Plato angegebene Altersunterschied von 25 Jahren zwischen beiden als ein geschichtliches Zeugnis gelten. Dann müfste Zeno um 510 geboren sein, was auch zu den sonstigen Nachrichten ziemlich stimmt (Z. 585, 1). Seltsam mutet an dieser Platostelle die Notiz an, man sage, dafs Zeno (in jüngeren Jahren) der „Geliebte“ des Parmenides gewesen sei. Seltsam insbesondere auch deshalb, weil Plato diese Angabe ohne ein Wort des Zweifels oder der Mifsbilligung passieren läfst (vergl. D. L. IX. 25).

Die hier in Betracht kommende Hauptschrift war, wie

es scheint, unter verschiedenen Titeln bekannt (Z. 587). Vielleicht waren einige dieser Titel nur Teiltitel für gröſsere Abschnitte der Schrift. Der merkwürdigste darunter ist: „Wider die Philosophen“. Vielleicht bezog sich dieser Titel nur auf diejenigen Abschnitte, die — wie wir sehen werden — gegen die Seinslehre des pythagoreischen Hauptsystems gerichtet waren. Auch wenn Zeno selbst ihn nicht gebraucht hat, muſs doch im Inhalt ein Anlaſs zu ihm vorhanden gewesen sein. Nach dem bereits bei Pythagoras darüber Ausgeführten ist schon dieser Titel ein Beweis einesteils, daſs sich die alten Pythagoreer Weisheitstrebende nannten, andernteils, daſs seine Polemik sich gegen diese richtete.

Wenn Plato (Parmen. 128 D E) den vierzigjährigen Zeno sagen läſst, er habe sie bereits in jüngeren Jahren geschrieben und veröffentlicht, so wird damit wohl nur der Zweck verfolgt, die tatsächlich der Zeit des erdichteten Zusammentreffens voranliegende Abfassung mit diesem in Einklang zu bringen. In Wirklichkeit knüpft die Schrift gewiſs auch der Zeit nach an das pythagoreische Hauptsystem an. Sie war in Prosa geschrieben und zerfiel, entsprechend den verschiedenen Beweisführungen, in eine Anzahl von Abschnitten (Parmen. 127 E). Ziemlich genaue Angaben über den Verlauf der Beweise finden sich teils bei Aristoteles, teils bei dessen Erklärern, besonders bei Simplicius.

Von den acht Beweisen Zenos richten sich die ersten drei gegen die Grundvoraussetzungen der Pythagoreer; der vierte nimmt eine Sonderstellung ein; in den vier letzten wird die Leugnung der Bewegung durch Parmenides indirekt gerechtfertigt.

1. Die erste Grundvoraussetzung der Pythagoreer war der unendlich leere Raum auſserhalb der Welt. Zeno soll nun folgendermaſsen argumentiert haben (die Zeugnisse bei Z. 596, 1): Wenn der Raum etwas Wirkliches ist, muſs er wieder in einem Raume sein; desgleichen wieder dieser, und so fort ins Unendliche. Dies ist absurd; also gibt es keinen Raum. Diese Argumentation ist von der Annahme der Unendlichkeit des Raumes aus unzutreffend.

Zeno mufs dabei den Satz des Parmenides zu Grunde gelegt haben, dafs alles Wirkliche begrenzt sei, also auch der Raum, wenn wirklich. Übrigens ist seine Argumentation nicht gegen den Raum überhaupt, die Raumvorstellung an sich und im weitesten Sinne, auch nicht gegen das von den Pythagoreern angenommene Leere innerhalb der Welt, sondern lediglich gegen das Leere aufserhalb der Welt gerichtet. An das Rätsel des Raumes überhaupt rührt er noch nicht.

2. Die Eins als begrenzter Raumteil. Die Zeugnisse über den hierhergehörigen Beweis (Z. 591 ff.) ergeben zunächst, dafs die Argumentation ausdrücklich gegen die Eins gerichtet war — ein Beweis, dafs er das pythagoreische Hauptsystem im Auge hat, und zwar gegen die Eins als räumlich ausgedehnt, ein neuer Beweis, dafs dies wirklich die Meinung dieses Systems war. Sein Beweis selbst besteht in folgendem: Wenn es eine solche räumliche Eins gibt, so mufs sie entweder als unteilbar oder als teilbar gedacht werden. Wenn als unteilbar, so kann dies nur geschehen, indem sie als unausgedehnt gedacht wird. Das Unausgedehnte ist aber punktuell, d. h. als Raumteil ist es gleich dem Nichts. Aus solchen unausgedehnten Einsen kann keine Raumgröfse werden, mögen noch so viele zusammengehäuft werden. Zeno drückte dies so aus: Was, zu einem anderen hinzugefügt oder von ihm weggenommen, das andere weder gröfser noch kleiner macht, gehört nicht zu dem Seienden. Wird dagegen die räumliche Eins (wie tatsächlich die Pythagoreer taten) als teilbar (d. h. als ausgedehnt) angenommen, so ist sie zunächst nicht mehr einheitlich, weil sie aus einer Mehrheit von Teilen besteht, Ferner aber mufs sie alsdann als unendlich grofs gedacht werden. Es mufs nämlich jeder Teil wieder eine Gröfse haben und mufs auch von den anderen Teilen getrennt sein. Dieses Trennende mufs aber ebenfalls etwas Seiendes sein. Hier liegt wieder stillschweigend eine parmenideische Voraussetzung zu Grunde: das Leere ist das Nichtseiende. Als solches kann es die Teile nicht sondern. Dazu bedarf es eines Seienden. Dieses trennende Seiende mufs aber (eben

als Seiendes) ebenfalls wieder Gröfse haben, also teilbar sein. Dann tritt dieselbe Argumentation von neuem ein, und so fort ins Unendliche, und es folgt, dafs die räumlich ausgedehnte Eins unendlich grofs gedacht werden mufs. Das ausgedehnt gedachte Raumatom der Pythagoreer mufs als unendlich ausgedehnt gedacht werden.

3. Vielheit solcher Raumeinheiten. Wird eine Mehrheit solcher Raumatome (die Zahlen als Stoff der Welt nach der Lehre der Pythagoreer) angenommen, so ergibt sich, dafs diese Vielheit ebensowohl begrenzt als unbegrenzt, endlich und zugleich unendlich gedacht werden mufs. Begrenzt, denn es sind dieser Raumeinheiten so viele, als es sind. Unbegrenzt: denn auch hier mufs zwischen je zwei Einheiten ein Trennendes sein. Dies kann aber auch hier nicht (wie die Pythagoreer wollen) das Leere sein; es mufs etwas Seiendes sein. Zwischen diesem Seienden und den beiden ursprünglichen Einheiten, zwischen denen es eingeschoben ist, mufs aber ebenso wieder behufs Trennung ein Seiendes existieren. Und so geht es fort ins Unendliche. Wenn auch nur zwei gesonderte Einheiten angenommen werden, so folgt, dafs die Zahl der Einheiten notwendig unendlich grofs gedacht werden mufs (Z. 594, 1).

Es ergibt sich aus diesen drei ersten Beweisen, dafs Zeno die Grundvoraussetzungen des pythagoreischen Systems, das unendliche Leere und die Raumeinheiten, nicht eigentlich auf dessen eigenem Boden widerlegt, sondern dafs er eigensinnig die parmenideische Anschauung vom Nichtsein des Leeren, von der Begrenztheit des Wirklichen und von der nur durch ein Seiendes möglichen Trennung hineinmengt. Nur unter dieser Voraussetzung sind seine Beweise gegen den Raum, das Raumatom und die Vielheit zutreffend. Nur mit den Einwänden gegen die Eins hat er in etwa den wunden Punkt jeder Atomtheorie getroffen, obwohl er auch hier das trennende Seiende einmengt: die Eins als unausgedehnt ist = nichts, als ausgedehnt ist sie keine wahre Einheit und bleibt ins Unendliche teilbar.

So haben wir also hier das ergötzliche Schauspiel, dafs die beiden Systeme der Welt- und Naturleugner einander

in die Haare geraten und das eine von den unmöglichen Voraussetzungen des anderen aus vernichtet wird.

4. Von dem nun folgenden Argument (Z. 596, 2) ist nicht sicher, ob es in dem Buche Zenos gestanden hat. Auch ist nicht recht deutlich, gegen welche Lehre seine Spitze sich richtet. Dagegen ist bei ihm die ursprüngliche Form der Frage und Antwort noch ziemlich erhalten. Es wird folgendermafsen gelautet haben: Wenn ein Scheffel Hirse ausgeschüttet wird, gibt es ein Geräusch? — Ja. — Wenn ein einzelnes Hirsenkorn oder gar der 10000. Teil eines solchen fällt, gibt es ein Geräusch? — Nein. — Gibt es zwischen dem Scheffel und dem einzelnen Korn oder seinem 10000. Teile ein Gröfsenverhältnis? — Ja. — Mufs diesem nicht auch ein Verhältnis des in beiden Fällen hervorgebrachten Geräusches entsprechen? Die hier unausweichliche Folgerung, dafs der 10000. Teil eines Hirsenkornes ein Geräusch hervorbringen könne, ist nach der Meinung Zenos eine Absurdität; tatsächlich ist sie eine ganz unanstöfsige naturwissenschaftliche Wahrheit.

Wir kommen zu den vier Beweisen gegen die Bewegung (die Zeugnisse bei Z. 597 ff.).

1. Die Bewegung kann nicht einmal anfangen. Ein Körper, der eine bestimmte Bahn durchmessen soll, mufs, ehe er am Ziel ankommt, die Hälfte der Bahn durchmessen. Ehe er in der Mitte des Weges ankommt, mufs er die Hälfte der Hälfte, also das erste Viertel der Bahn, zurücklegen. Ehe er diesen Punkt erreicht, mufs er die Hälfte des ersten Viertels durchmessen, und so fort ins Unendliche, da die Teilbarkeit der Bahn keine Grenze hat. Der bewegte Körper mufs, um vom Anfangspunkte der Bahn zu irgend einem Punkte zu gelangen, unendlich viele Räume durchmessen. Diese Unendlichkeit von Raumteilen läfst sich aber in endlicher Zeit nicht durchlaufen. Also kann die Bewegung nicht einmal anfangen; sie ist unmöglich.

Der Trugschlufs beruht hier, wie schon Aristoteles (233, 21 ff.) bemerkt, auf einer Verwechslung der Teilbarkeit mit der Längenausdehnung. Aus der unendlichen Teilbarkeit der Bahn wird verstohlen ihre unendliche Länge abgeleitet.

2. Der schnellfüſsige Achilleus kann die langsame Schildkröte; wenn diese einen Vorsprung hat, nicht einholen. Denn während er diesen Vorsprung durchläuft, hat die Schildkröte einen neuen Vorsprung gewonnen; derselbe ist zwar um so viel mal kleiner, als Achilleus schneller läuft. Während Achilleus diesen kleineren Vorsprung durchmiſst, hat die Schildkröte einen neuen, wenngleich abermals entsprechend kleineren, gewonnen. Und so fort ins Unendliche. Die Annahme der Bewegung führt also zu einer Absurdität. Tatsächlich liegt hier dieselbe Verwechslung vor wie unter 1.

3. Der fliegende Pfeil ruht. Da auch die Zeit unendlich teilbar ist, befindet sich der Pfeil in einem gegebenen unendlich kleinen Zeitteile an einer bestimmten Stelle. Was aber in einem gegebenen Zeitteile sich in einem und demselben Raume befindet, ruht. Also führt die Annahme der Bewegung zur Absurdität. Bei diesem Argumente ist das ebenmäſsige Fortschreiten (die Kontinuität) der Bewegung auſser acht gelassen. Zeno scheint diesen Beweis auch noch in einer etwas anderen Form vorgetragen zu haben. „Was sich bewegt, bewegt sich weder an der Stelle, wo es ist, noch an der, wo es nicht ist" (D. L. IX. 72). Der Sinn dieser Beweisführung wird deutlich, wenn wir sie uns in Frageform vorgetragen denken: Findet die Bewegung an der Stelle statt, wo der Gegenstand ist? Unmöglich, denn das Sein an einer Stelle schlieſst die Fortbewegung aus? Oder an der Stelle, wo er nicht ist? Vollends unmöglich, da er sich nicht bewegen kann, wo er nicht ist. Auſser diesen beiden Fällen ist aber ein dritter nicht möglich, also gibt es keine Bewegung.

4. Das vierte Argument hat in der überlieferten Form die Schwierigkeit, daſs es auf einer gar zu handgreiflichen Täuschung beruht, wie man sie Zeno kaum zutrauen darf. In einer Bahn befinden sich drei gleichlange Reihen von Gegenständen so aufgestellt, daſs die zweite von der Mitte der ersten ebenso weit nach links reicht wie die dritte nach rechts. Nun bewegt sich die zweite und dritte Reihe mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter

Richtung so lange, bis beide genau die Lage der ersten Reihe erreicht haben. Bei dieser Bewegung sind aber in der gleichen Zeit sämtliche Teile der beiden bewegten Reihen aneinander vorübergekommen, in der sie nur an der Hälfte der Teile der ersten (ruhenden) Reihe vorübergekommen sind. Darin soll aber eine Absurdität liegen. Diese soll darin bestehen, dafs die beiden in entgegengesetzter Richtung bewegten Reihen, um aneinander vorbeizukommen, nur die Hälfte der Zeit brauchen, die erforderlich ist, um an der ruhenden Reihe vorbeizukommen. Da man ein so kindliches Argument Zeno kaum zutrauen kann, ist vielleicht an der Berichterstattung etwas nicht in Ordnung.

Nach Diogenes Laertius (VIII. 57, IX. 25; S. Emp. Dogm. I. 6 f.) soll Aristoteles Zeno den Erfinder der Dialektik genannt haben. Dieses Wort kommt schon im Altertum in sehr verschiedener Bedeutung vor. Da aber hier der Dialektik ausdrücklich die Rhetorik, d. h. die Kunst der ununterbrochenen, zusammenhängenden Rede eines Einzelnen, oder genauer die Theorie dieser Kunst gegenübergestellt wird, so ergibt sich, dafs Dialektik hier im ursprünglichen, wörtlichen Sinne als die Kunst der wissenschaftlichen Wechselrede zwischen mehreren gemeint ist, und zwar in der Form der Frage und Antwort, so dafs der Antwortende fortschreitend zu Zugeständnissen gedrängt wird. Dies pafst genau auf das Verfahren, das Zeno bei seinen Argumenten ohne Zweifel anwandte; nur darf nicht, wie bei der Rhetorik, an eine Theorie dieser Unterredungskunst, sondern nur an die geschickte Handhabung gedacht werden.

Wie Parmenides, so scheint auch Zeno schliefslich neben der Wahrheitslehre auch eine Scheinlehre aufgestellt zu haben. Aus den erhaltenen dürftigen und entstellten Angaben darüber (D. L. IX. 29) scheint sich zu ergeben, dafs er darin im wesentlichen Parmenides folgte. Zwar soll er nach dieser Angabe statt des einfachen Grundgegensatzes des letzteren einen doppelten ursprünglichen Gegensatz, den des Warmen und Kalten und den des Trockenen und Feuchten, angenommen und einen Übergang dieser

Gegensätze ineinander behauptet haben. Doch läfst sich darin mit Leichtigkeit eine Verunstaltung der parmenideischen Lehre durch Einmengung späterer Ansichten erkennen. Auf Parmenides scheint auch der folgende Satz zu beruhen, der Mensch sei aus der Erde entstanden, die Seele sei eine Mischung aus den vorgenannten Gegensätzen ohne Überwiegen eines derselben. Wenn endlich an der Spitze die beiden Sätze stehen, es gebe Welten, ein Leeres aber gebe es nicht, so kann die erste dieser beiden Behauptungen auf die Mehrheit der parmenideischen Weltsphären bezogen werden; die zweite aber besagt entweder, dafs auch in der Welt der Meinung durch die Sphären der gesamte Weltraum ausgefüllt ist, oder er mengt verständnislos die Grundannahme des Wahrheitssystems ein, dafs „das Nichtseiende“ nicht sei.

Noch wird berichtet (Suidas), dafs Zeno auch eine „Erklärung des Empedokles“ geschrieben habe. Ist dies richtig, so mufs er auch in die neue Entwicklungsphase der Naturerklärung noch einmal kritisch eingegriffen haben. Das Lehrgedicht des Empedokles „Über die Natur“ ist wahrscheinlich schon um 460 oder früher veröffentlicht worden. Es mufs dann freilich angenommen werden, dafs diese „Erklärung“ zugleich ein kritischer Angriff vom eleatischen Standpunkte aus war. Doch fehlt es gänzlich an weiteren Nachrichten über diese Schrift.

7. Der letzte Vertreter des Eleatismus Melissos. (Um 460.)

Melissos, der dritte Vertreter der eleatischen Lehre, gehört dem kleinasiatisch-jonischen Samos an. Es ist zuverlässig bezeugt, dafs er um 442 als Befehlshaber der samischen Flotte einen Seesieg über Perikles gewann (Z. 906, 1). Im übrigen ist von seinem Leben nichts bekannt, insbesondere fehlen alle zuverlässigen Nachrichten über seinen philosophischen Bildungsgang, und wie es zuging, dafs er, dem Osten der griechischen Welt angehörig, ein Vertreter der im fernen Westen hervorgetretenen elea-

tischen Lehre wurde. Wenn wir seine kriegerische Leistung einem vorgerückten Alter und seine philosophische Schrift, in der er die eleatische Lehre vertrat, einer etwas früheren Lebenszeit zuweisen, so kommen wir vermutungsweise für seine Geburt auf die Zeit um 500 und für die Abfassung seiner Schrift für die um 460. Er war dann ein jüngerer Zeitgenosse Zenos.

Von seiner Schrift sind bei Simplicius ziemlich umfangreiche Fragmente erhalten; Aristoteles beschäftigt sich wiederholt mit seiner Lehre, und die schon erwähnte, fälschlich Aristoteles beigelegte Schrift „Über Melissos, Xenophanes und Gorgias" gibt einen kurzen, mit einer Kritik versehenen Abriſs derselben.

Sein Beweisverfahren entsprach nicht sowohl dem Zenos als dem des Parmenides. Das Nichtsein des leeren Raumes steht ihm fest. Hinsichtlich des „Seienden" bewies er zunächst dessen Ewigkeit. Hier folgt nun seine bedeutsamste Abweichung von Parmenides. Er setzt das Seiende als unendlich der räumlichen Ausdehnung nach. Vornehmlich diese Behauptung hat ihm wohl die verächtliche Beurteilung seitens des Aristoteles zugezogen, der ihn bäurisch und plump nennt (980 b, 12, 26; 186, 10). Für diese räumliche Unendlichkeit bringt er zwei Beweise vor. Erstens glaubt er aus der zeitlichen Unendlichkeit die räumliche folgern zu können. Dieser Beweisgrund ist schon im Altertum von Aristoteles und anderen mit Recht als unzutreffend angegriffen worden (Z. 608, 2; Ps. Arist. 975 b, 34 ff.). Zweitens aber könnte eine Begrenzung des Seienden nur durch das Leere stattfinden, das aber als Nichtseiendes nicht existiere (Z. 612, 2). Aus der Unbegrenztheit folgert er dann weiter die Einheit, da mehrere räumlich Unendliche undenkbar sind (Z. 612, 1). Dieses räumlich Unendliche wird ferner auch von ihm im strengen Sinne des Parmenides für bewegungs- und veränderungslos erklärt (Z. 614 f.; Cic. Ac. II. 118). Die Unmöglichkeit jeder Art von Bewegung und Veränderung folgert er mit groſsem Nachdruck aus dem Nichtsein des leeren Raumes, ohne den keine Art der Bewegung möglich sei. Dieses unendlich ausgedehnte Seiende

hat er endlich unzweifelhaft, wie Parmenides, in irgend einem Sinne als stofflich gedacht. Wenn er aus der Einheit folgert, es könne kein Körper sein (Z. 611, 2), so ist dies offenbar nur in dem Sinne gemeint, dafs der Körper in gesonderte Teile zerfallen würde, die ja schon Xenophanes seinem Gott abgesprochen hatte. Keinesfalls aber ergibt sich daraus, dafs er, über Parmenides hinausschreitend, die Unstofflichkeit (Immaterialität) des Seienden behauptet hätte. Dies wäre nicht nur für die vorplatonische Zeit etwas völlig Unerhörtes, es widerspricht auch dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles (986b, 20).

So bewegte sich also dieser später gegen einen Perikles erfolgreiche Seeheld in seiner philosophischen Schrift in den völlig unfruchtbaren Bahnen des eleatischen Denkens, dessen Ungeheuerlichkeiten er noch durch die unendliche Ausbreitung des starren Stoffes vermehrt hat. Von einer Ausgleichung dieser fanatischen Weltleugnung durch die Annahme einer Erscheinungswelt bietet sich bei ihm keine Spur. Sein einziges Verdienst als Denker besteht dann darin, dafs er mit Nachdruck die Unmöglichkeit der Bewegung ohne Annahme des leeren Raumes geltend gemacht hat.

Weitere Nachrichten über den Bestand der eleatischen Schule nach Melissos sind nicht vorhanden, doch ist dadurch das Nachwirken ihrer Lehre, wie wir sehen werden, nicht ausgeschlossen.

8. Weiterer Verlauf des wissenschaftlichen Pythagoreismus (bis gegen 320).

Über die Schicksale des wissenschaftlichen Pythagoreismus seit der Aufstellung des Hauptsystems und namentlich auch seit den Verfolgungen des Ordens um 440 sind zuverlässige Nachrichten nicht vorhanden. Die folgenden dürftigen Nachrichten gehen auf Aristoxenos von Tarent zurück, den Schöpfer der griechischen Musiktheorie, der noch mit den „letzten Pythagoreern“ in Zusammenhang stand. Danach waren die Lehrer der letzten Pythagoreer

Philolaos und Eurytos in Tarent. Über den letzteren dieser beiden fehlt es durchaus an weiteren Nachrichten (Z. 338, 5). Möglicherweise gehört ihm die abgeschwächte Form der Seelenwanderungslehre an, die in Platos Phädon (87) dem Thebaner Kebes in den Mund gelegt wird, nach der die Seele zwar mehrere Körper überdauert, schliefslich aber doch ebenfalls kraftlos wird und dahinstirbt. Konnte doch Plato von seiner und des Philolaos Lehre Kenntnis erhalten haben, wenn er auf seiner bald nach dem Tode des Sokrates (399) unternommenen unteritalischen Reise beide kennen gelernt hatte (D. L. III. 6). Dann müfste als die Zeit des Zusammenseins dieser beiden Männer in Tarent das erste Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts (400—390) angenommen werden. Genaueres als über Eurytos läfst sich über Philolaos feststellen.

Mit diesem hat es eine eigene Bewandtnis. Man kannte seit der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts eine Schrift unter seinem Namen (Cic. Rep. I. 10; D. L. VIII. 85). Aus dieser Schrift sind zahlreiche Bruchstücke auf uns gekommen, in denen ein Vertreter des pythagoreischen Systems zu uns redet. Seit der grofse Philologe Böckh (Philolaos, 1819) dafür eingetreten ist, dafs nicht nur diese Bruchstücke dieser schon Cicero bekannten Schrift entstammen, was nicht zu bezweifeln ist, sondern dafs auch diese Schrift jenen alten Denker des 5. Jahrhunderts zum Verfasser habe, ist diese Ansicht bis heute im allgemeinen in Geltung geblieben. Schwerwiegende Gründe sind freilich gegen sie ins Feld geführt worden (Schaarschmidt, Die angebliche Schriftstellerei des Philolaos, 1864; Rothenbücher, Das System der Pythagoreer, 1867). Aristoteles, der doch so oft auf das Hauptsystem der Pythagoreer zu sprechen kommt, kennt keinen Philolaos; auch Theophrast mufs ihn nicht gekannt haben. Der Verfasser der auf uns gekommenen Bruchstücke ist ein unklarer, verschwommener Kopf, der in manierierter Sprache übel zusammengeschweifste und mit späteren Theorien verquickte Bruchstücke des alten Pythagoreismus vorträgt, einer jener Fälscher, die seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert, wie wir später sehen werden, massenhaft auf-

treten. Man kann kühnlich behaupten, dafs die Fälschung dieses verworrenen Kopfes bisher das Verständnis des Entwicklungsganges bei den Pythagoreern hintangehalten hat, und dafs, solange diese Schrift für echt gilt, die Geschichte des Pythagoreismus nicht geschrieben werden kann. Die Unrichtigkeit der Böckhschen Annahme wird am kürzesten und einfachsten durch Zusammenstellung der unzweifelhaften Tatsachen über den wirklichen Philolaos bewiesen. Diese Tatsachen haben in der allerjüngsten Zeit durch die Auffindung des Auszuges aus Menons Jatrica einen Zuwachs von solcher Bedeutung erhalten, dafs dadurch die ganze Frage ein völlig verändertes Ansehen erhält. Menon war ein Schüler und Mitarbeiter des Aristoteles, und seine Schrift war eine Zusammenstellung von Daten aus der Geschichte und Theorie der Arzneikunde für den Gebrauch der Schule (herausgegeben von Diels, Supplementum Aristotel. III. 1. 1893).

In Platons Phädon, der am Todestage des Sokrates (399) spielt, wird Philolaos als ein Philosoph erwähnt, der vor nicht gar langer Zeit in Theben geweilt hat, jetzt aber nicht mehr dort anwesend ist. Über seine Zugehörigkeit zu einer Schule oder Richtung wird nichts gesagt. Die beiden sich mit Sokrates unterredenden Thebaner Kebes und Simmias, die auch sonst (Mem. I. 2, 48; III. 11, 17) als Gefährten des Sokrates erwähnt werden, sind vorher in Theben seine Schüler gewesen. Auf die Vermutung des Sokrates, dafs sie wohl von Philolaos etwas über die Verwerflichkeit des Selbstmordes gehört haben werden, erwidert Kebes, dafs dies nichts Bestimmtes gewesen (610 f.). Die Unterredung wendet sich dann der Unsterblichkeitsfrage zu, und nachdem Sokrates gegenüber den von jenen geltend gemachten Ansichten der Menge über diese Frage mehrere Beweise für die Unsterblichkeit vorgebracht hat, rückt Simmias (85 E) mit einer philosophischen Bestreitung der Unsterblichkeit heraus. Es ist mindestens sehr wahrscheinlich, dafs wir hier die Lehre des Philolaos vor uns haben.

Doch ehe auf diese Lehre näher eingegangen wird,

müssen wir die sonstigen sicheren Nachrichten über Philolaos zusammenstellen.

Nach dem Auszuge aus Menon (Kap. 20) war er ein Krotoniat. Das bedeutet nicht notwendig, dafs er in Kroton geboren war; es bedeutet nur seine Zugehörigkeit zur krotoniatischen Ärzteschule. Doch wird er auch von Diogenes Laertius (VIII. 84) als Krotoniat bezeichnet.

Als Mediziner wird er denn auch durch die bei Menon erhaltenen Überreste seiner Lehre charakterisiert. Da ist nichts von Zahlen und Zahlengeheimnissen. Zunächst eine Theorie über die Entwicklung des Körpers vor und nach der Geburt, die deutlich an die Gegensatzlehre des Alkmäon anklingt. Wie der männliche Same und die Gebärmutter, so ist auch das Geborene warm. Aber begierig zieht es sofort die äufsere Luft, die kalt ist, ein. Das ganze Luftbedürfnis beruht auf dem Bedürfnis, das Übermafs der Wärme zu mindern. „Darauf," nämlich offenbar auf dem richtigen Gleichgewicht des Warmen und Kalten, „beruht der Bestand der Körper."

Es folgt eine Theorie über die Entstehung der Krankheiten, die trotz der Dürftigkeit des Auszuges doch noch einige Züge der alkmäonischen Gleichgewichtstheorie durchblicken läfst. Die Krankheiten entstehen teils durch zu dickes oder zu dünnes Blut, teils von der Galle (hier fehlt die nähere Angabe), teils vom Schleim, den er für warm hält und durch dessen Anhäufung die Entzündungen entstehen sollen. Aufserdem gibt es Nebenursachen der Krankheiten. Dieselben bestehen in Übermafs oder Mangel an Erwärmung, Abkühlung, Nahrung oder Ähnlichem, also ebenfalls in Gleichgewichtsstörungen.

Hier haben wir den authentischen Philolaos. Wir fragen die Kenner der vermeintlichen Philolaosbruchstücke, ob zwischen diesen und den hier vorliegenden Angaben eine geistige Gemeinschaft, eine Übereinstimmung der Grundanschauung denkbar ist.

Es wird ferner berichtet, Demokrit, der Materialist und Unsterblichkeitsleugner, sei sein Schüler gewesen (D. L. IX. 38). Diese Nachricht beruht auf dem Zeugnis des

Demokriteers Apollodotos von Kyzikos, der wahrscheinlich im 4. Jahrhundert lebte (Clem. Al. Strom. II. c. 21). Da Demokrit, geboren um 460, wahrscheinlich um 430 in Unteritalien war, so mufs Philolaos um diese Zeit irgendwo in Unteritalien gelehrt haben. Nachher war er dann eine Zeitlang in Theben und nach 400 in Tarent. Endlich findet sich noch in der Ethik des Aristotelesschülers Eudemos (1225, 32) der Ausspruch von ihm, es gebe Vorstellungen, die stärker seien als wir selbst. Dem Zusammenhange nach ist hier von Vorstellungen uns bedrohender Übel die Rede, die gleichsam zwangsweise unser Handeln bestimmen. Dieser Ausspruch scheint doch mehr einem nüchtern erwägenden Kopf als einem schwärmerischen Enthusiasten zu entstammen.

So vorbereitet können wir nun an die vorstehend als philolaisch bezeichnete, von Simmias im Phädon vorgetragene Theorie über das Wesen der Seele herantreten. Das Argument, dafs die Seele als etwas in seinen Äufserungen Unsichtbares und Unkörperliches nicht vergehen könne, sagt Simmias, lasse sich mit demselben Rechte auch auf die Melodien der Leier anwenden. Man müsse nach demselben Beweisverfahren annehmen, dafs, wenn die Leier und die Saiten, die hier das Körperliche darstellen, zerbrochen und zerrissen seien, dennoch die Tonfolgen wie etwas selbständig für sich Bestehendes noch fortdauerten. Was bei der Leier die bestimmte, den gewünschten Tönen angepafste Spannung der Saiten, das sei beim Körper die bestimmte, im rechten Mafse gehaltene harmonische Mischung des Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten. Aus ihr entspringe die Seele (d. h. die seelischen Erscheinungen), wie die Tonfolgen aus der richtigen Spannung der Saiten. Wie mit der Vernichtung dieser letzteren die Tonfähigkeit zu Grunde gehe, so mit der Zerstörung jenes Gleichmafses der Mischung im Körper durch Krankheit die Seele. Wenn infolge der Störung des richtigen Mischungsverhältnisses im Körper der Tod eintritt, so wird zuerst die Seele zu nichte, während die Reste der körperlichen Mischung, ähnlich wie das Holz und die Saiten der Leier, die Vernichtung der harmo-

nischen Mischung, auf der das Leben beruhte, noch eine Weile überdauern (85 E ff.).

Simmias hat die ganze Tragweite dieser Theorie noch nicht erfafst. Wie schon vorher (77 C) bekennt er sich auch nachher wieder (92 A) zu der Ansicht, dafs die Seele dennoch vor dem Körper bestanden haben könne, und erst Sokrates, der Gegner, mufs ihm die Unvereinbarkeit derselben mit der Lehre von der Seele als Erzeugnis richtiger Mischung im Körper klarmachen. Es sei ja das Bestehen vor dem Körper bei dieser Annahme ebenso undenkbar, wie der Bestand der Tonfolge vor oder nach dem Vorhandensein der Leier (ib.).

Diese Seelentheorie wird auch von Aristoteles mehrfach erwähnt, wenn auch ohne Nennung ihres Urhebers. In seiner Staatslehre sagt er (1340 b, 18), viele der Weisen lehrten, dafs die Seele eine Harmonie sei, andere, sie habe Harmonie. Diese letzte Ansicht ist von der in Rede stehenden total verschieden. Die ganze Stelle beweist aber, dafs Philolaos mit seiner Ansicht schon damals nicht allein stand, sowie ferner, dafs der Vergleich der seelischen Erscheinungen mit den Tönen in verschiedener Weise zur Anwendung gebracht wurde. An einer anderen Stelle aber (407 b, 27) erwähnt Aristoteles gerade die im Phädon vorgetragene Lehre und zwar unter deutlicher Bezugnahme auf die Erörterung darüber im Phädon. Nach dieser Lehre sei die Seele „Harmonie". Denn wie die Harmonie eine Vereinigung von Entgegengesetztem sei, so bestehe auch der Körper aus Entgegengesetztem. Auch hier sagt er von dieser Lehre, dafs sie viele Anhänger habe. Auch habe sie schon in veröffentlichten Schriften gleichsam Rechenschaft abgelegt. Ist dies, wie es den Anschein hat, eine Hindeutung auf den Phädon, so kann Philolaos selbst diese Lehre nicht in einer Schrift vertreten haben, und Plato hatte sie durch mündlichen Verkehr kennen gelernt.

Eine entfernte Hindeutung auf diese Harmonielehre des Philolaos findet sich bei Diog. Laertios (VIII. 85), wo ihm die Lehre beigelegt wird, alles geschehe durch Harmonie und Weltgesetze, und wo er aufserdem sogar als der mut-

maſsliche erste Vertreter der sonst dem Heraklides (oder Hiketas) beigelegten Lehre von der Achsendrehung der Erde genannt wird.

Wir haben hier eine im ganzen Altertum fast einzig dastehende Erklärung der seelischen Erscheinungen vor uns. Mochte die Seele mit Plato und vielleicht schon mit Pythagoras als eine unstoffliche oder mit den Materialisten gewöhnlichen Schlages in mannigfaltigen Variationen als eine besondere Art körperlichen Stoffes gefaſst werden, immer ist sie eine besondere, vom Körper verschiedene Substanz. Hier zuerst erscheint das Seelische als Funktion, als Erzeugnis des körperlichen Prozesses, modern ausgedrückt als Kombinationsresultat und Summationsphänomen der den körperlichen Stoffen anhaftenden und in allem Körperlichen wirksamen Spannkräfte. Wie unendlich verschieden von jeder Substanztheorie diese Auffassung ist, das kann schon die Vergleichung mit der von Kebes vertretenen Seelentheorie lehren. Nach dieser ist die Seele nach wie vor eine für sich bestehende Substanz, und wenn ihr das Altern und Vergehen nach einer Reihe von Einkörperungen zugeschrieben wird, so ist sie eben eine vergängliche Substanz, wenn auch von gröſserer Beständigkeit als die der einzelnen Körper, in die sie fährt. Dies ist nur eine Abschwächung des pythagoreischen Seelenglaubens, eine schwächliche, unklare, haltlose Übergangs- und Kompromiſstheorie.

In der von Simmias vorgetragenen Theorie dagegen, insbesondere in der Ableitung der seelischen Erscheinungen aus der Spannung der körperlichen Gegensätze, erkennen wir deutlich den Anhänger der Lehre des Alkmäon. Nur ist hier die von Alkmäon vertretene Unterscheidung des unsterblichen Geistes, der nicht an das körperliche Organ gebunden ist, von den mit dem Organe vergehenden seelischen Erscheinungen aufgegeben. Alles Seelische ist körperliche Funktion. Wir erhalten ein völlig einheitliches und verständliches Bild des wirklichen Philolaos. Unzweifelhaft gilt die Polemik Platos gegen die Seelenlehre des Simmias in Wirklichkeit dem Philolaos. Der im Phädon ihr gegebenen Einkleidung entkleidet, bedeutet sie eine Aus-

einandersetzung mit der Seelenlehre des Philolaos. Ihn hatte Plato auf seiner ersten italischen Reise um 393 noch persönlich in vorgerücktem Greisenalter in Tarent kennen gelernt (D. L. III. 6).

Plato hat wahrscheinlich auch noch eine andere Lehre des Philolaos berücksichtigt. Ehe jedoch davon gesprochen wird, soll die Geschichte der letzten Pythagoreer weiterverfolgt werden. Und zwar deshalb, weil das Wenige, was davon bekannt ist, gerade für den philolaischen Ursprung der in Rede stehenden Seelentheorie eine weitere glänzende Bestätigung bildet.

Schon jetzt aber kann als annähernd richtig die Geburt des Philolaos um 470 und sein Tod (in Tarent) um 390 angesetzt werden. Die Angabe dagegen (D. L. VIII. 84), er sei wegen Verdachts, nach der Tyrannis zu streben, getötet worden, ist vielleicht nur ein Nachhall der Nachrichten über die Verfolgungen, denen die Pythagoreer um 440 ausgesetzt waren.

Als Schüler des Eurytos und Philolaos werden (D. L. VIII. 46) fünf Männer genannt, die „letzten Pythagoreer", deren Existenz um 366 auch anderweitig bezeugt wird (Diodor XV. 76), von denen jedoch nur zwei, Echekrates und Xenophilos, weiter bekannt sind und unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Echekrates ist offenbar derselbe, der sich im Phädon die letzte Unterredung des Sokrates erzählen läfst, und der bei der Erwähnung jener philosophischen Bestreitung der Unsterblichkeit den Berichterstatter mit der Bemerkung unterbricht, dafs diese Theorie ihm schon früher als wahr erschienen sei und auch jetzt wieder ihn lebhaft anmute, so dafs sein Vertrauen zum Standpunkte des Sokrates erschüttert werde (88 D).

Von Xenophilos dagegen erfahren wir aus einer alten Nachricht (Suidas) und aus einigen Resten der zahlreichen Schriften des Aristoxenos, des Schöpfers der griechischen Musiktheorie (Mahne, De Aristoxeno § 57), dafs er ein bedeutender Musikforscher und der Lehrer eben dieses Aristoxenos gewesen ist. Auch an der Diogenesstelle

über die letzten Pythagoreer (VIII. 46) wird bezeugt, dafs Aristoxenos, später Schüler des Aristoteles, der erst 335 seine Lehrtätigkeit in Athen begann, diese letzten Pythagoreer „noch gekannt“ habe. Aristoxenos stammte aus Tarent, dem Schauplatz dieser letzten wissenschaftlichen Betätigungen des Pythagoreismus, und mufs zwischen 380 und 370 geboren sein, konnte also um oder vor 360 der Schüler des Xenophilos sein.

Bei diesem Aristoxenos nun findet sich genau dieselbe einzigartige Theorie von der Seele wie bei Philolaos. Wie bei der Leier die Tonfolge, so entspringen aus der Beschaffenheit des Körpers die mannigfaltigen Regungen der Seele (Cic. Tusc. I. 19, 41 u. 51). Hier schliefst sich der Ring; es zeigt sich ein deutlicher Zusammenhang: Aristoxenos ist in seiner Seelenlehre der geistige Enkel des Philolaos.

Dieselbe Theorie findet sich aber ferner bei Dikaiarchos aus der sizilischen Stadt Messana, der als Zeitgenosse und Mitschüler des Aristoxenos bezeichnet wird (Cic. Tusc. I. 41). Diese Mitschülerschaft mufs sich nicht nur auf das Verhältnis des Aristoxenos zu Aristoteles, sondern auch auf das zu den Pythagoreern in Tarent erstreckt haben. Das lehrt schon die Seelenlehre des Dikaiarch. Dieser, nach Ciceros Zeugnis (Tusc. I. 41, 77; ad Att. II. 12) ein gelehrter, geistvoller und tüchtiger Schriftsteller, hatte in zwei Schriften über die Seele (Cic. ad Att. 13. 32, Tusc. I. 21, 77) die Existenz der Seele aufs entschiedenste bestritten. Es gebe nur den Körper, aus dessen Mischungsverhältnissen die Lebens- und Bewufstseinserscheinungen ihren Ursprung hätten (Tusc. I. 21, 24, 41, 51; Ac. II. 124). Nach späteren Nachrichten (D. 387, 651; Z. II. 2, 890, 3) hat er, genau wie Philolaos, die seelischen Erscheinungen als Produkte der richtigen Mischung der vier Elemente, näher des Warmen und Kalten, Feuchten und Trockenen, bezeichnet. Nach Plutarch (Kolot. 14) und D. L. III. 38 hatte er dabei besonders auch die Lehre Platos über die Seele bekämpft, und entsprechend erklärte er auch die Vernunft für etwas Körperliches (S. Emp. Dogm. I. 349).

Wir haben also in dieser letzten Phase des wissenschaftlichen Pythagoreismus drei einander ablösende Generationen, sämtlich in Tarent wirksam oder von Tarent ausgehend, sämtlich sich Spezialwissenschaften, der ärztlichen Wissenschaft, der Musiktheorie, wohl auch der Mathematik und Physik, zuwendend, sämtlich vom Grunddogma des Ordens abgefallen:

1. Eurytos und Philolaos in Tarent um 400—390, letzterer dort wohl nur während seiner letzten Lebensjahre weilend;

2. deren fünf Schüler, darunter Echekrates und Xenophilos, bis gegen 340. Ersterer anscheinend später in Griechenland, letzterer vielleicht dauernd in Tarent verblieben;

3. Aristoxenos von Tarent und Dikaiarch von Messana, von Tarent ausgehend, nach 335 Schüler des Aristoteles, mindestens bis gegen 320.

Nach einer Nachricht bei Diogenes Laertius (VIII. 45) soll das pythagoreische System sogar neun bis zehn Menschenalter nach Pythagoras bestanden haben. Als Beweis dafür werden eben die fünf „letzten Pythagoreer“ angeführt. Doch ist diese Rechnung wohl etwas zu reichlich ausgefallen. Denn selbst wenn vom Beginn der Wirksamkeit des Pythagoras (um 540) an gerechnet wird, würden neun Menschenalter, zu 30 Jahren gerechnet, 270 Jahre ausmachen, also bis 270 hinabführen. Hier liegt also irgend ein für uns nicht mehr verständliches Versehen vor.

Dieser Verlauf dient zugleich als volle Bestätigung für die Seelenlehre des Philolaos. Plato hat sich aber wahrscheinlich, trotz seines Gegensatzes gegen die Leugnung der Unsterblichkeit, eine andere Lehre des Philolaos angeeignet, die er im Timäus entwickelt.

Es ist dies die höchst eigenartige Weiterbildung der pythagoreischen Lehre vom Grundstoffe des Seienden als begrenztem Raume und die Ableitung der Elemente aus dieser Stofflehre. Wir haben gesehen, dafs Aristoteles dem pythagoreischen Hauptsystem den Vorwurf macht, es sei von seinem Urstoffe aus unmöglich, den Übergang zu den

Elementen und den wirklichen Körpern zu finden. Dieser Versuch wird aber im Timäus gemacht (48E ff.).

Es werden nämlich im Timäus in ausführlicher Darstellung als die ersten Begrenzungen des gestaltlosen Raumes Dreiecke von bestimmten Formen angenommen. Indem diese dann wieder in rein geometrischer Weise zu körperlichen Figuren sich zusammenschliefsen, entstehen die fünf regelmäfsigen stereometrischen Körper, das Tetraeder (Vierspitz), das Oktaeder (Sechsspitz), das Zwölfeck, das Zwanzigeck und der Würfel. Diese werden dann in eigenartiger Weise an die vier Elemente verteilt. Die Elemente sind danach ihren Grundbestandteilen nach rein mathematische Körper, jeder eigentlichen Stofflichkeit entbehrend. Durch veränderte Zusammenlegung der Dreiecke gehen sie ineinander über.

Unzweifelhaft liegt hier eine Weiterbildung der pythagoreischen Stofflehre vor. Die Frage ist nur, ob diese dem Plato als Eigentum gehört oder von ihm übernommen ist. Für letzteres sprechen folgende Gründe:

1. Die Pythagoreer werden ihre seltsame Fassung des Stoffproblems mutmafslich nicht in der vagen Unbestimmtheit belassen haben, in der sie uns bei Aristoteles entgegentrat. Sie werden sich fortschreitend bemüht haben, dieselbe in der Art weiterzubilden, dafs daraus die Elemente und die wirkliche Welt abgeleitet werden konnten. Findet sich doch auch bei Aristoteles wenigstens ein Zeugnis für das Vorhandensein solcher Bemühungen, in dem sogar eine leise Hindeutung auf die obige Theorie vorkommt. Er spricht da von Versuchen, die „erste Eins“ „aus Flächen, oder aus der Farbe, oder aus Samen, oder aus etwas, das sie nicht anzugeben wissen“, entstehen zu lassen (1091, 15).

2. Plato bezeichnet diese Lehre durchaus nicht als sein geistiges Eigentum; er legt den Vortrag derselben einem unteritalischen Weisen, dem Lokrer Timäus, in den Mund. Auch fällt die Abfassung des Timäus, wie später zu zeigen, keineswegs in das Alter Platos, sondern schliefst sich unmittelbar an die italische Reise an.

3. Wir finden schon im 3. Jahrhundert mehrfach die

Angabe, dafs der Timäus mit Hilfe einer älteren Schrift abgefafst sei. Neanthes (um 240) bezeichnet Plato als Veröffentlicher pythagoreischer Lehren (D. L. VIII. 55). Der Pyrrhoneer Timon (um 230) behauptet (Fr. 26), Plato habe für vieles Geld ein kleines Buch gekauft und danach den Timäus verfafst, und der sehr unzuverlässige Hermippos (um 200) macht daraus die Angabe, der Timäus sei nach einer Schrift des Philolaos, die Plato von dessen Angehörigen erkauft habe, geschrieben worden (D. L. VIII. 85). Wenn sich Hermippos dabei auf einen älteren Schriftsteller beruft, so meint er vielleicht Timon. In diesem Falle hätte er freilich die Beziehung auf Philolaos aus seinen eigenen Mitteln hinzugetan.

Dafs Philolaos überhaupt wohl ein Buch geschrieben hat, wird durch die Aufzeichnungen des Menon über ihn wahrscheinlich. Doch müfste dies eine medizinische Schrift gewesen sein. Ob er darin die Lehre Alkmäons vom Denken und von der Unsterblichkeit berührt hat, ist fraglich. Plato, der beide Lehren kennt, kann dieselben sehr wohl direkt aus dem Buche des Alkmäon geschöpft haben. Zweifelhaft ist auch, ob im Buche des Philolaos seine eigene Seelentheorie vorkam. Plato konnte dieselbe, ebenso wie die mutmafslich dem Eurytos zugehörige, auf mündlichem Wege überkommen haben. Dasselbe kann auch hinsichtlich der Lehre vom Stoff und den Elementen, falls diese dem Philolaos angehört, der Fall gewesen sein. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs er aufserdem auch das Buch des Philolaos gekannt hat.

Durch diese Gründe, die natürlich wieder auf der Grundannahme eines persönlichen Verkehrs Platos mit Philolaos ruhen (D. L. III. 6), wird allerdings die philolaische Herkunft der Stofflehre des Timäus nur als möglich erwiesen. Aber auch wenn Plato sie von einem anderen Pythagoreer seiner Zeit übernommen hatte, bleibt sie ein Zeugnis für den damaligen Stand des pythagoreischen Denkens. Jedenfalls ist dieses Lehrstück des platonischen Timäus mehr als irgend ein anderes geeignet, für eine Entlehnung aus dem damaligen wissenschaftlichen Pythagoreismus angesehen

zu werden. Doch möchten sich im platonischen Timäus wohl noch andere Lehrstücke finden, die als Ertrag des Verkehrs mit Philolaos betrachtet werden könnten. So wird hier gelehrt, dafs alle Bewegung auf der ungleichartigen (also gegensätzlichen) Beschaffenheit der Dinge beruht (57 E); die Krankheiten entstehen durch Überfülle oder Mangelhaftigkeit der Stoffe im Körper (82) und dergl. Überhaupt kann Plato doch die ganze abenteuerliche Physiologie seines Timäus, dessen Abfassungszeit im Anschlufs an die unteritalische Reise als unzweifelhaft erwiesen werden wird, nicht aus den Fingern gesogen haben. Hier fallen die alten Nachrichten über das von Plato in Unteritalien gekaufte Buch, die auch in der Form auftreten, dafs er von Philolaos selbst drei pythagoreische Bücher gekauft habe (Satyros um 180 vor Chr. bei D. L. III. 9; VIII. 15, 84), schwer ins Gewicht. Vielleicht ist das ganze Lehrsystem des Timäus von philolaischen Gedanken, die nur dem damaligen Standpunkte Platos entsprechend umgestaltet sind, durchzogen. Doch möge es der Kürze halber bei dieser schwierigen Frage hier mit dieser Andeutung sein Bewenden haben.

Nach allem diesem kann Philolaos nur in sehr bedingter Weise als Pythagoreer angesehen werden, wenngleich er (D. L. VIII. 84 f.), vielleicht schon unter dem Einflufs der gefälschten Schrift, als solcher bezeichnet wird.

Zur Vervollständigung dieses Bildes der letzten Pythagoreer mufs schliefslich noch das Wenige angeführt werden, was über den Tarentiner Archýtas zuverlässig bekannt ist. Seine Lebenszeit wird dadurch bestimmt, dafs auch mit ihm Plato in Berührung gekommen ist. Wenn dies bereits auf der ersten unteritalischen Reise Platos geschehen ist (Cic. Fin. V. 87; Rep. I. 16; Cato III. 41), so mufs Archytas doch damals noch in ganz jugendlichem Alter gestanden haben. Dagegen scheint die Erzählung, dafs Plato auf seiner zweiten sizilischen Reise 367 eine Annäherung zwischen Archytas nebst seinen anderen Freunden in Tarent und dem jüngeren Dionysius von Syrakus herbeigeführt habe (7. platon. Brief 338 C) und, als er auf seiner dritten sizilischen Reise (361) durch die Ungnade des jüngeren

Dionys ernstlich gefährdet war, durch die Fürsprache des Archytas gerettet worden sei (D. L. III. 23, VIII. 79; Z. III. 1. 424. 4) geschichtlich zu sein. Archytas ist sonach jünger als die „letzten Pythagoreer". Ob er selbst noch in irgend einem Sinne Anhänger der pythagoreischen Schule war, ist zweifelhaft. Die zahlreichen Schriften, die ihm beigelegt wurden, und von denen umfangreiche Bruchstücke vorhanden sind (Mullach I. 553 ff., II. 117 ff.), sind jedenfalls, soweit sie philosophischen Inhalts sind, neupythagoreische Fälschungen aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert. Auf diesen Fälschungen beruht wohl auch das Zeugnis des Horaz in der Archytasode (I. 38), nach dem er sich zur Seelenwanderungslehre bekannt haben sollte (V. 14). Danach müssen denn auch die Anspielungen dieser Ode auf seine Leistungen als Astronom und Naturforscher (Messung der Oberfläche des Meeres und des Festlandes, Berechnung der Zahl des Sandes) auf denselben unzuverlässigen Quellen beruhen. Aristoteles erwähnt nur zwei naturwissenschaftliche Begriffsbestimmungen von ihm, die der Windstille und der Meerestille (1043, 21). Von dem Aristotelesschüler Eudemos ist ein Bericht erhalten über eine scharfsinnige Fragestellung des Archytas, durch die er offenbar die Realität des unendlichen Raumes beweisen wollte. „Kann man am Ende der Welt die Hand oder den Stab ausstrecken?" (Simplic. Phys. 467; Z. 436, 2).

Entsprechend werden ihm auch in den Zeugnissen Späterer (z. B. D. L. VIII. 83) vornehmlich geometrische, musiktheoretische und mechanische Leistungen zugeschrieben. Er soll z. B. einen Automaten, eine fliegende Taube, konstruiert haben (Gell. N. A. X. 12). Aufserdem hat er sich (nach Aristoxenos, D. L. VIII. 82) als Feldherr ausgezeichnet und ist niemals besiegt worden. Und als er einmal durch die Umtriebe seiner Neider die Feldherrnwürde verlor, war eine Niederlage die Folge. Und nach einer anderen Nachricht (ib. 79) soll er siebenmal hintereinander auf Jahresfrist zum Feldherrn gewählt worden sein, obwohl das Gesetz eine Wiederwahl nicht gestattete.

Ebenso wird er als ein Muster aller Tugenden gepriesen (ib. und Z. 341, 2).

Dritter Abschnitt.

Stoff und bewegendes Prinzip getrennt (primitiver Materialismus), ca. 460 bis gegen 300.

Die Abenteuerlichkeiten der zweiten Stufe, ihr Bruch mit der Wirklichkeit konnten den auf eine naturwissenschaftliche Erklärung der gegebenen Welt gerichteten Geist nicht befriedigen. So kehrt die Forschung von dem durch Parmenides und die Pythagoreer eingeschlagenen Irrweg zum Streben nach einer haltbaren Erklärung der Erscheinungswelt zurück. Die von den Nachtretern der milesischen Schule eingeschlagene Richtung reagiert gegen diese unmöglichen Theorien. Aber es konnte nach solchen Zwischenfällen nicht einfach zu den Grundanschauungen der Milesier zurückgekehrt werden. Als dauernde Nachwirkung der Leugnung der Bewegung und Veränderung im eleatischen Systeme bleibt eine gemeinsame Eigentümlichkeit der hier in Betracht kommenden Systeme zurück: das Fallenlassen der Lebendigkeit und Umwandlungsfähigkeit des Urstoffes. Der Hylopsychismus wird nicht erneuert. Der Urstoff wird in allen diesen Systemen als unveränderlich gegeben betrachtet. Alle Mannigfaltigkeit des Seienden entsteht nur durch verschiedene Mischungsverhältnisse des Urstoffes. Und zwar ist diese Mischung eine rein mechanische, ein bloſses Nebeneinanderliegen der Stoffteilchen. Von der Entstehung neuer Stoffe durch chemische Verbindung im Unterschiede von einem mechanischen Gemenge hat diese alte Naturwissenschaft noch keine Ahnung. Um aber die groſse Mannigfaltigkeit des in der Natur Gegebenen erklären zu können, muſste eine gewisse Mannigfaltigkeit der Beschaffenheit schon in den ursprünglichen Stoff verlegt werden. Und um die Entstehung der verschiedenen Mischungsverhältnisse in dem an sich toten und bewegungsunfähigen Stoffe ableiten zu können, muſste ferner als zweites Hauptprinzip der Welterklärung

eine vom Stoffe gesonderte bewegende Kraft angenommen werden. Es entstehen so Systeme, die mit dem modernen Materialismus, der alles aus dem Stoffe und den schon in der unorganischen Natur waltenden Kräften ableitet, eine gewisse Ähnlichkeit haben.

Diese Entwicklung vollzieht sich annähernd gleichzeitig in drei verschiedenen Formen durch drei verschiedene Männer auf verschiedenen Schauplätzen, durch Empedokles in Sizilien, durch Anaxagoras in Kleinasien und Athen, durch Leukippos wahrscheinlich in Unteritalien. Und da das System des Leukippos seine Vollendung und Weiterbildung in etwas späterer Zeit durch seinen grofsen Schüler Demokrit erhält, und da ferner in dieser Zeit auch noch einige Nachzügler der hylopsychistischen Richtung zu nennen sind, so erhalten wir folgende fünf Kapitel:

1. Empedokles (um 465).
2. Anaxagoras (um 460).
3. Leukippos (um 450).
4. Die letzten Vertreter des alten Hylopsychismus (um 430).
5. Demokrit (ca. 420).
6. Die Schule Demokrits in Abdera (ca. 410 bis gegen 300).

1. Empedokles (um 465).

Empedokles entstammte der reichen und blühenden Stadt Agrigent (Akragas) im Süden Siziliens. Eine spätere Nachricht weist dieser Stadt die für antike Verhältnisse fabelhafte Zahl von 800000 Einwohnern zu und legt Empedokles in bezug auf seine Landsleute das Witzwort bei: „Sie prassen, als ob sie morgen sterben würden, und bauen Häuser, als ob sie ewig leben würden“ (D. L. VIII. 63). Schon sein Grofsvater war dort ein reicher und angesehener Mann und huldigte dem nur für sehr Begüterte zugänglichen Rennsport mit dem Viergespann. Sein Name wurde in den Verzeichnissen der Olympiasieger für das Jahr 496, also kurz vor der Geburt seines Enkels, als Sieger mit dem

Viergespann verewigt (D. L. VIII. 51). Empedokles selbst ist um 492 geboren. Er mufs ein frühreifer Geist gewesen sein. Schon bald nach 470, also in den zwanziger Jahren, trat er in seiner Vaterstadt politisch hervor. Es mufs also seine wissenschaftliche Lehrzeit, namentlich soweit sie etwa mit persönlichem Aufenthalt in anderen Städten verbunden war, vor diesen Zeitpunkt fallen.

Die äufseren Zeugnisse über seinen philosophischen Bildungsgang weisen auf Parmenides und die Pythagoreer hin, sind aber nur teilweise zuverlässig. Nach Theophrast war er Anhänger oder Nacheiferer des Parmenides und Nachahmer desselben auch in der dichterischen Form seines Lehrvortrags, mehr noch aber der Pythagoreer (D. L. 55; D. 477). Eine persönliche Schülerschaft bei Parmenides behauptet Alkidamas, ein Schüler des Gorgias, der wieder Schüler des Empedokles war (D. L. 56). Dies Zeugnis des Alkidamas verliert aber alles Ansehen, wenn er die Schülerschaft bei Parmenides in dieselbe Zeit mit der des über 20 Jahre älteren Zeno verlegt und ihn ferner auch zum Schüler des Anaxagoras und Pythagoras macht. Nun ist zwar eine persönliche Schülerschaft bei Parmenides der Zeitfolge nach nicht unmöglich, da dieser, geboren um 540, um 470 noch gelebt haben kann; andernteils aber konnte Empedokles wie die poetische Form, so auch den Lehrinhalt des Gedichts diesem selbst entnehmen. In einigen Angaben wird er sogar noch zum persönlichen Schüler des Xenophanes gemacht, dem er auch die dichterische Form entlehnt habe (D. L. VIII. 56, IX. 20). Dies ist nun, wenngleich Xenokrates noch um 478 gelebt hat, kaum denkbar. Immerhin aber mag der jugendliche Feuergeist, wenn er auszog, um Weisheit zu gewinnen, seine Schritte zunächst nach Elea gerichtet haben.

Noch weniger haltbar sind in den Einzelheiten die Zeugnisse für seine Beziehungen zu den Pythagoreern. Nach Angabe des Geschichtschreibers Timäus um 280 vor Chr. (D. L. 54) soll er Schüler des Pythagoras selbst gewesen sein. Dies ist der Zeitfolge nach unmöglich. Und ebenso hinfällig ist die von diesem Autor hinzugefügte

Geschichte, er sei wegen Aneignung pythagoreischer Lehren in seinen eigenen Schriften von den Vorträgen des Pythagoras ausgeschlossen worden. Neanthes (um 240 vor Chr.) (D. L. 55) macht ihn wenigstens nicht zum Schüler des Pythagoras selbst, sondern nur der Pythagoreer, berichtet aber wenigstens auch, diese hätten nach der Veröffentlichung ihrer Lehren in seinen Gedichten die allgemeine Bestimmung getroffen, künftig Dichter nicht mehr zuzulassen.

Nach der inneren Beschaffenheit seiner Lehre hat er zur Grundrichtung seines Denkens den Anstofs durch die eleatische Lehre erhalten und hat ferner wesentliche Einzelzüge seiner Lehre aus dem pythagoreischen Hauptsystem übernommen. Und da er letzteres nur durch mündliche Überlieferung kennen lernen konnte, so wird wohl wenigstens ein zeitweiliger Aufenthalt in Kroton angenommen werden müssen.

Auf diese Lehrzeit folgte alsbald die selbständige Ausbildung seiner eigenen Ideen, sowie die Ausbreitung derselben im mündlichen Verkehr und die Abfassung seines Lehrgedichtes „Über die Natur“. Dafs er zur Zeit der Abfassung dieser Dichtung Anhänger hatte, beweist die darin vorkommende Anrede an einen derselben, namens Pausanias, der auch anderweitig als Lieblingsschüler von ihm erwähnt wird (D. L. 60).

Gehen wir zunächst auf den Inhalt dieses Lehrgedichts ein. Erhalten sind von demselben über 300 Verse, mutmafslich ungefähr der sechste Teil (Diels, Die Gedichte des Empedokles, Sitzungsber. der Berl. Akad., 1898). Ergänzt wird unsere Kenntnis seiner Naturlehre durch die Zeugnisse Späterer, namentlich des Aristoteles und Theophrast (alles auf sein Leben, seine Lehre und seine Dichtungen überhaupt Bezügliche bei Diels, Fragmenta poet. philos.).

Im Eingange des Gedichts (denn dahin wird doch wohl Fr. 111 gehören) stellt er dem Angeredeten die unerhörtesten Fähigkeiten in Aussicht, die er durch die zu verkündende Lehre erlangen wird. Sie wird ihn befähigen,

Krankheiten zu heilen, das Alter unschädlich zu machen, verderbliche Winde, die die Fluren verwüsten, zu beschwichtigen oder auch hervorzurufen, Dürre und Regen zu schaffen, ja Tote aus der Unterwelt zurückzurufen. Wir sehen, Empedokles ist nicht der Mann, dem es blofs um theoretische Erkenntnis der Natur zu tun ist; er ist ein antiker Baco von Verulam, der ja auch verhiefs, dafs eine gesteigerte Naturerkenntnis den Menschen „handeln lehren werde wie die Natur". Gewifs hat er hier den Mund etwas zu voll genommen und Dinge verheifsen, an deren Verwirklichung er im Ernst selbst nicht glauben konnte. Er ist eben schon in dieser rein naturwissenschaftlichen Periode eine Mischung von Newton und Cagliostro, wie Renan von ihm gesagt hat.

Dennoch scheint diesen prahlerischen Verheifsungen ein tatsächlicher Kern zu Grunde zu liegen. Nach dem alten Geschichtschreiber Timäus (um 260; D. L. 60) soll er durch schlauchartig hergerichtete und auf den Höhen angebrachte Eselsfelle die versengenden Passatwinde (den Sirokko) unschädlich gemacht und sich dadurch den Namen des „Windabwehrers" erworben haben. Vielleicht liegt in diesem Bericht in der Verwendung von Eselsfellen und in der Schlauchform eine durch abergläubische Vorstellungen und Erinnerungen an die Odysseussage herbeigeführte Entstellung der Überlieferung. Der Esel war den unterirdischen Göttern geweiht, und die Schläuche erinnern an die in Schläuche eingeschlossenen Winde der Odyssee. Vielleicht ist die zu Grunde liegende Tatsache die Vermauerung von engen Bergschluchten oder auch die Absperrung derselben, durch die der Sirokko einbrach (Plut. Kolot. 32), durch ausgespannte Tierhäute. Nach einem anderen Bericht (D. L. 70) soll er in Selinus einen die Luft verpestenden und die Gesundheit der Bewohner schädigenden Flufs durch Hineinleitung gesunden Wassers gereinigt haben. Ebenso wird die Heilung einer von den Ärzten aufgegebenen Frau (D. L. 69), sowie die Wiederbelebung einer Scheintoten durch ihn erwähnt. Letzteren Vorfall hatte Heraklides von Pontos in zwei verschiedenen Schriften behandelt (D. L. 63, 67). Eine der-

selben führte sogar den Titel „Über die Scheintote“. In ihr war der Vorfall offenbar romanhaft ausgeschmückt; der Scheintod, der nach anderen Angaben (Plin. H. N. VII. 52) nur sieben Tage dauerte, wird hier ein 30tägiger, und Empedokles benutzt hier den Anlafs, um durch unerklärliches Verschwinden unter wunderbaren Erscheinungen den Glauben an seine Entrückung unter die Götter hervorzurufen. Nach den einfacheren Berichten scheint Empedokles an dem sonst völlig erstarrten Körper in der Gegend des Herzens noch eine Spur von Wärme entdeckt und durch Beseitigung einer Abnormität in der Lage der Gebärmutter (Plin. a. a. O.) die Erstarrung beseitigt zu haben. Vielleicht hatte er selbst im Gedichte den Vorgang erwähnt (D. L. 60), und zwar in dem Zusammenhange, wo er den Schlaf als partielle und den Tod als totale Abkühlung des Blutes erklärte (D. 435, 437). Dafs er durch solche Taten bei den Unkundigen in den Ruf eines Zauberers kommen mufste (D. L. 59), ist selbstverständlich.

In dem Ausgangspunkte seiner Lehre nun stimmt er bis auf den Wortlaut mit Parmenides überein. Es kann kein absolutes Werden, kein Werden aus dem Nichts und kein absolutes Vergehen als Vergehen ins Nichts geben (Arist. 314b, 7; D. 320). Aber die völlige Leugnung des Werdens und Vergehens selbst macht er darum doch nicht mit. Es gibt ein Werden und Vergehen im relativen Sinne, nämlich als Mischung und Entmischung vorhandener unveränderlicher Stoffe von verschiedener Beschaffenheit. „Ein Werden gibt es von nichts, noch ein Vergehen, sondern nur Mischung und Entmischung des Gemischten. Werden (Physis) aber nennen es die Menschen“ (Fr. 6; vergl. Fr. 114; Aristot. 314b, 16; D. 326). Diese Stoffe sind Erde, Wasser, Luft und Feuer.

Schon bei Anaximander und Anaximenes waren diese vier angeblichen Stoffe vorgekommen, wenngleich nur als Umwandlungsprodukte des einheitlichen Urstoffes. Beziehungen des Empedokles zu Anaximander werden auch in den vorhandenen Nachrichten (D. L. VIII. 7) noch angedeutet, wenngleich nur in der Weise, dafs er als dessen

Nachahmer im äufseren Auftreten bezeichnet wird. Aber auch darin blickt eine Abhängigkeit von Anaximander noch durch, dafs er nach dem Zeugnis des Aristoteles (985, 31; 330b, 19) das Feuer den drei übrigen Stoffen entgegensetzte und so die Vierzahl auf eine Zweizahl zurückführte. Übrigens hatte auch Parmenides aus seiner ursprünglichen Zweiheit diese Vierzahl hervorgehen lassen. Tatsächlich sind drei dieser angeblichen Elemente, im weiteren Sinne gefafst, Aggregatzustände; das vierte ist ein chemischer Prozefs. Indem aber Empedokles diese vier Stoffe zu Urstoffen verabsolutierte, ist er der Urheber der das spätere Altertum beherrschenden und bis zur Neuzeit geltend gebliebenen Lehre von den vier Elementen geworden.

Aus diesen vier Stoffen nun bestehen alle Einzeldinge, wenngleich nicht in jedem alle enthalten sind. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge erklärt sich dadurch, dafs das Mischungsverhältnis ein unendlich verschiedenes ist (D. 43 ff.). Die Weise der Verbindung ist mechanische Mischung, in der Art, dafs die Teilchen des einen Stoffes in die Zwischenräume oder Öffnungen (Poren) des anderen eintreten (Aristot. 325b, 10). Die Theorie der mechanischen Mischung hat zur Voraussetzung die Annahme eines Leeren in irgend einer Form, wenngleich Empedokles das eigentliche Leere verneint haben soll (Z. 768, 1). Vielleicht aber bezieht sich diese Leugnung des Leeren bei ihm nur auf den vorweltlichen Zustand der völligen Durchdringung der Elemente, von dem nachher die Rede sein wird. Er mufs doch einen vom Stoffe nicht ausgefüllten Raum angenommen haben, wenn er auch denselben vielleicht mit Parmenides als das Nichtseiende bezeichnete (Arist. 326b, 8; Theophr. de sensu 13). Die Elemente existieren in der Form sehr kleiner, runder Teilchen (D. 312, 315, 320; Arist. 305, 2; 325b, 5; Fr. 96). Der Grundschwierigkeit dieser Lehre von kleinsten Stoffteilchen, ferner der unendlichen Teilbarkeit des Stoffes scheint er sich dadurch entzogen zu haben, dafs er sagte, die kleinsten Teilchen der Elemente seien zwar an sich noch weiter teilbar, teilten sich aber nicht weiter (Arist. 305, 1).

Die Grundstoffe besitzen nicht nur nicht mehr die Wandlungsfähigkeit, wie in den hylopsychistischen Systemen, es fehlt ihnen auch jede Art von Eigenbewegung. Die ihre Mischung und Entmischung bewirkenden Kräfte liegen nicht in ihnen selbst. Die Triebkräfte der Bewegung werden jetzt vom Stoffe gesondert. Es sind ihrer zwei: die Liebe als die Kraft der Verbindung des Ungleichartigen und der Streit als die Kraft der Trennung des Ungleichartigen, also indirekt als die der Zusammenführung des Gleichartigen. Ein Einflufs des Parmenides zeigt sich hier wenigstens in der Liebe, die auch geradezu als Aphrodite bezeichnet wird (Plato, Soph. 242 D). Den Streit konnte er aus Heraklit entnehmen. Jedenfalls nimmt er in noch ganz mythologisch-poetischem Sinne und in Ermangelung physischer Kräfte zwei Triebkräfte des Menschenlebens einfach in die unorganische Natur hinüber. Doch ist diesem primitiven Denker der Unterschied von Kraft und Stoff noch so wenig aufgegangen, dafs er auch von diesen beiden Kräften redet wie von körperlichen Stoffen, die den Dingen beigemischt sind (Arist. 314, 16; 1091 b, 12).

Empedokles scheint nun im Prinzip wie Heraklit einen regelmäfsigen Wechsel von Entstehen und Vergehen der Welt angenommen zu haben (Arist. 187, 24; 250 b, 26; 252, 5; 279 b, 15; 187, 20; Z. 778). Dies konnte nach seinen Voraussetzungen nur so geschehen, dafs einmal die Liebe eine vollständige, gleichmäfsige Mischung der Elemente unter Aufhebung aller Mannigfaltigkeit der Mischungsverhältnisse hervorgebracht hatte, aus welchem Zustande dann durch Wirksamwerden des Streites eine fortschreitende Zusammenführung des Gleichartigen hervorging bis zur völligen Sonderung der Elemente. Diesen Zustand, der aber wohl nur ein gedachter, niemals wirklich werdender ist, nannte er Chaos. Sodann aber durch Wiedereintreten der Liebe eine fortschreitende Vermischung in den mannigfachsten Mischungsverhältnissen. Es gäbe also danach zwei entgegengesetzte naturlose Zustände, den der vollständigen Durchdringung und den der vollständigen Sonderung aller Elemente, und zwischen diesen beiden Endpunkten zwei mögliche

Arten der Weltentwicklung, durch Eintreten des Streits und der Liebe (Fr. 17). Dieser Umschlag im Wirken der beiden Kräfte ist ja freilich ebensowenig naturwissenschaftlich; er ist noch ebenso mythologisch wie die beiden Kräfte selbst. Er ist einfach ein nicht weiter zu erklärendes, als tatsächlich hinzunehmendes Weltgesetz. Empedokles ist jedoch tatsächlich auf diese doppelte Möglichkeit der Entstehung des Weltprozesses nicht eingegangen, sondern hat nur von dem einen Ausgangspunkte aus, der alleinigen Herrschaft der Liebe, seine Welt entstehen lassen (Aristot. 301, 15; 334, 5).

Den Zustand, von dem diese Entwicklung ausgeht, nennt er „Kugel" (Sphairos). Diese Benennung erinnert wieder an Parmenides. Dessen Lehre konnte ihn auch veranlassen, von diesem Zustande der Alldurchdringung der Elemente seinen Ausgangspunkt zu nehmen. In dieser Kugel wird in einem gegebenen Momente der Streit wirksam, der das Ungleichartige auseinanderführt und dadurch das Zusammentreten des Gleichartigen ermöglicht. Eine Ursache für diesen Beginn des Weltprozesses gab er nicht an. Es war ihm ein Weltgeschick, das einfach als Tatsache hingenommen werden mufs (Arist. 1000b, 12).

Durch die trennende Wirkung des Streites wird nun zunächst die Luft aus der Masse ausgesondert und ergiefst sich rings um den Sphairos (D. 334, 582). Dann sondert sich das Feuer aus und ergiefst sich in demselben Raume wie die Luft. Dieser Beginn der Sonderung mit den beiden leichtesten Elementen beweist, dafs er sich den Streit nicht als mechanisch sondernde Zentrifugalkraft gedacht hat. In diesem Falle hätte sich ja zunächst das Schwerere absondern müssen. Durch die Wirkung des Feuers verhärtet sich ein Teil der Lufthülle zum glasartigen Himmelsgewölbe (D. 339), an dessen innerer Fläche jetzt das Feuer ausgebreitet ist (D. 582). Diese feste Begrenzung der Welt stimmt mit der „Truglehre" des Parmenides überein. Eine weitere Scheidung vollzieht sich an dem im Inneren der Kugel verbleibenden Stoffe, der Mischung von Erde und Wasser, die sich, entsprechend der Ausscheidung von Luft und Feuer, in einen

engeren Raum zusammengezogen hat (D. 334). Unter Mitwirkung einer Wirbelbewegung preſst sich das Wasser aus der Erde heraus (D. 334), während zugleich die austrocknende Wirkung der Feuerhülle die Erde fest werden läſst. Wohl in diesem Zusammenhange hat Empedokles das Meer den „Schweiſs der Erde“ genannt (Arist. 357, 24; D. 381), was natürlich nicht im Sinne einer Umwandlung der Erde in Wasser verstanden werden darf. Die die Erde umgebende atmosphärische Luft ist von der Luft als Element verschieden; sie entsteht durch Verdunstung des Wassers durch Wirkung der Feuerhülle, ist also eigentlich Wasser (D. 334).

Bis dahin hat sich also folgender Zustand ergeben. Innerhalb der äuſsersten Kugelhülle, des Firmamentes aus geschmolzener Luft, hat sich als innere Kugelhülle das Feuer ausgebreitet. Im Inneren der Kugel befindet sich, umgeben vom Wasser und der aus dem Wasser entstandenen atmosphärischen Luft, als letzter Rückstand des Sphairos die Erde, aller Wahrscheinlichkeit nach mit Parmenides als kugelförmig gedacht. Das Verharren der Erde in der Mitte der Welt scheint er durch die Wirbelbewegung der sie umgebenden Elemente erklärt zu haben (Plato Phaed. 99 B; Arist. 295, 16).

Der weitere Verlauf der Weltbildung ist, da die betreffenden Teile des Gedichts fast völlig verloren sind und die abgeleiteten Nachrichten wegen Kürze, Unklarheit und Verderbnis des Textes teilweise unverständlich bleiben, nicht mehr vollständig zu ermitteln. Vielleicht lieſs er die Feuerhülle mit der Sonne und die dunkle, aber mit den Fixsternen als zurückgebliebenen Teilen der ursprünglichen Feuerhülle versehene Lufthülle (D. 341 f., 582) sich in zwei Hälften einer einheitlichen Kugelschale umwandeln (D. 438), welche letztere nun durch ihren Umschwung um die Erde den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringt (Z. 787; D. 339, 582, 623). Und da nach einer anderen Stelle (D. 582) die Fixsterne am Himmelsgewölbe befestigt sein sollen, müſste er auch dies an diesem Umschwunge haben teilnehmen lassen (Arist. 295, 16; 284, 24).

Zu dieser Annahme stehen aber in unlösbarem Widerspruche die Angaben über die Beschaffenheit der Sonne. Diese ist nur das am Firmamente entlang wandernde Spiegelbild des unter der Erde befindlichen Feuers. Sie wird in diesem Sinne geradezu mit einer Abspiegelung im Wasser verglichen (D. 350 f., 582, 626; Plut. de orac. c. 12). Die eigentliche Sonne ist entweder die unter der Erde befindliche Feuerhalbkugel als Ganzes oder ein besonderer Teil derselben (D. 334, 350; D. L. VIII. 77). Danach müfste er angenommen haben, dafs sich die Feuerhemisphäre am Tage, ja vielleicht dauernd, unterhalb der bewohnten Seite der Erde befinde. Dann bleibt aber immer noch mehreres unverständlich. Zunächst die kreisförmige Gestalt des Sonnenbildes. Nach einigen Stellen (D. 350 f.) scheint es, als ob er in der Sonne ein Spiegelbild der dem Feuer im Wege stehenden Erde gesehen hätte. Er hätte sie dann für dunkel gehalten und das Tageslicht aus den seitwärts von der Erde nach oben dringenden Strahlen des unteren Feuers abgeleitet. Dem widerspricht aber ein Vers des Gedichts (251 Motto), nach dem durch das Dazwischentreten der Erde gerade die Nacht bewirkt werden soll (vergl. Plut. Qu. Plat. p. 1006). Zweitens aber auch die tägliche Wanderung dieses Spiegelbildes von Ost nach West. Und endlich der Wechsel von Tag und Nacht. Weder wenn die Feuerhemisphäre nachts nach oben kommt, noch wenn sie unten bleibt, aber dauernd ihre Strahlen nach oben sendet, kann es Nacht werden.

Kurz, es ist hier eine unausfüllbare Lücke in der Berichterstattung (vergl. Zeitschr. für Philos. Band 104). Nur wenn wir die Vorstellung von den beiden Sonnen als eine Empedokles angedichtete Fälschung ansehen wollten, liefse sich ein einheitliches und verständliches Weltbild herstellen. Jedenfalls aber zeigt diese Vorstellung von der Sonne als blofsem Spiegelbilde eines uns verborgenen Lichtes auf einer glasartigen Fläche eine so grofse Verwandtschaft mit dem pythagoreischen Hauptsystem, dafs im Falle ihrer Richtigkeit eine Entlehnung, also eine Beeinflussung durch den

wissenschaftlichen Pythagoreismus unbedingt angenommen werden mufs.

Der Mond ist ein vom Firmament abgesonderter Teil des ursprünglichen Schmelzungsprozesses (D. 357), also glasartig, von scheibenförmiger Gestalt (D. 358; D. L. VIII. 77). Er ist doppelt so weit von der Sonne (also vom Firmament) wie von der Erde entfernt (D. 362). Er empfängt sein Licht von der Sonne; Empedokles mufs ihm jedoch, da in ihm, ähnlich wie im Firmament, zurückgebliebene Feuerteile sind (D. 357), auch ein, wenngleich schwaches, Eigenlicht beigelegt haben. Die Planeten werden deutlich von den Fixsternen unterschieden (D. 342), doch fehlen nähere Nachrichten über die sie betreffende Lehre.

Zu bemerken ist noch, dafs Empedokles bei dieser Weltbildung, ähnlich wie Anaximander, aufser der mythologischen Triebkraft des Streites auch die erfahrungsmäfsigen Kräfte und Wirkungen der Elemente, insbesondere des Feuers als Schmelzung, Austrocknung und Verdunstung, in Tätigkeit treten läfst. Er läfst in naiver, halb unbewufster Weise im geeigneten Momente diese natürlichen Wirkungen der Tätigkeit des Streites zur Seite treten, ja diese geradezu ablösen. Vielleicht beruht darauf auch die von Aristoteles bezeugte Sonderstellung, die er dem Feuer im Vergleich mit den drei übrigen Elementen anwies, sowie die Angabe, er lasse die Teilchen der Elemente „durch Wärme, Weichheit und Feuchtigkeit wie durch einen Leim“ verbunden sein (Plut. Kolot. 10). Selbstverständlich ist in der so gewordenen Welt die Entmischung keine vollständige. Ausdrücklich wird bezeugt, dafs in der Welt die Mischung der Elemente stets vorhanden ist (D. 336). Entsprechend mufs also in ihr auch ein partielles Fortwirken der Liebe gedacht werden. Sie zeigt ein ständiges Wechselspiel der beiden Grundkräfte.

Von den organischen Wesen sind die Pflanzen vor der Entstehung des gegenwärtigen Weltzustandes, in dem Tag und Nacht wechseln, aus der Erde entstanden (D. 438). Sie sind beseelt, was aber bei Empedokles kein Hinausgehen über die Natur der Elemente bedeutet, da auch die Seele

aus den Elementen besteht (Z. 792). Von den animalischen Wesen sind zuerst einzelne Glieder (z. B. Augen, Arme, Häupter ohne Hälse; Diels Fr. 57) aus dem Boden hervorgewachsen. Diese wurden dann durch Wirkung der Liebe — die hier besonders deutlich als blinde, zwecklos waltende Naturmacht erscheint — zu unförmlichen Gestalten verbunden. Es entstehen Wesen mit Doppelgesichtern oder doppelter Brust, Stiere mit Menschenköpfen und Menschen mit Stierköpfen, Rinder mit Händen u. dgl. (Fr. 61; Arist. 430, 28; 198b, 31; 640, 19; Plut. Kolot. 27). Diese sind aber weder lebens- noch fortpflanzungsfähig. In diesem Gedanken liegt wenigstens ein entfernter Anklang an Darwins natürliche Auslese, weshalb auch Aristoteles (198b, 16) bei der Erwägung der Möglichkeit zweckmäfsiger Bildungen ohne natürliche Zwecktätigkeit diese Lehre des Empedokles als Beispiel heranzieht. Eine Fortentwicklung durch Anpassung und Vererbung erworbener Eigenschaften hat er jedenfalls noch nicht gelehrt; diese wird vielmehr ersetzt durch die fortgehenden neuen Zusammenballungen, bis lebensfähige Organismen — aber doch auch nur durch Zufall! — entstehen (D. 430).

Eine besondere Seele gibt es nicht; die Seelentätigkeiten vollziehen sich durch die Elemente. Die Sinneswahrnehmungen entstehen durch Berührung des Gleichartigen in dem betreffenden Sinnesorgan mit dem Gleichartigen im Wahrgenommenen (Fr. 109; Aristot. 1009 b, 17; S. Emp. Gramm. 303). Beim Gesichtssinn sind dies unsichtbare Ausflüsse, die sich fortwährend von den Objekten loslösen und mit solchen des Auges zusammentreffen; beim Gehör ist es die bewegte Luft, die ins Ohr eindringt (Fr. 89; Z. 800, 4 f.; 801, 2). Wegen der von ihm (Fr. 2) behaupteten Unzulänglichkeit der Sinneserkenntnis wurde er zu den Vorläufern der Skepsis gerechnet (Cic. Acad. II. 74; D. L. IX. 73). Das Denken geschieht durch das Blut in der Nähe des Herzens, in dem die Elemente am innigsten gemischt sind, wo also für alles von aufsen Eintretende am ersten ein Gleichartiges zur Aufnahme bereit ist. Es ist also tatsächlich auch nur ein inneres Wahrnehmen des

Gleichartigen durch das Gleichartige (Fr. 105; Arist. 427, 26; 1009 b, 17). Trifft Ungleichartiges dort zusammen, so entsteht Nichtwissen. Auf dieselbe Art entstehen auch die Gefühle (Fr. 107; D. 502). Wegen dieses kindlichen Materialismus, der das eigentliche Wesen der Schwierigkeit noch gar nicht ahnt, wird denn auch Empedokles vorgeworfen, dafs er nicht zwischen der — an die Organtätigkeit gebundenen — Seele und dem — unabhängig von den Organen existierenden — Geiste unterscheide (D. 506). Ganz folgerichtig aber behauptete er, dafs seelische Vorgänge überall in der Natur vorkommen, wo die gleichen Bedingungen — Zusammentreffen des Gleichartigen — vorhanden seien, also z. B. bei den Pflanzen (Z. 802, 1). Im übrigen hat seine Theorie von der Sinneswahrnehmung wenigstens das Verdienst, dafs er hier zuerst ein Problem sah. Und wie schwer es auf diesem Gebiete dem Denken wurde, sich den eigentlichen Sachverhalt klarzumachen, das geht schon daraus hervor, dafs die hervorragendsten Denker des Altertums sich seine Theorie zu eigen gemacht haben, und dafs sie noch viele Jahrhunderte nach ihm als eine der möglichen Lösungen Kurs hatte.

So entsteht in diesem System alles durch mechanisch bewegte Stoffe von einer bestimmten Beschaffenheit. Von einer unsterblichen Seele kann da so wenig die Rede sein wie von eigentlichen Göttern; es ist ausgesprochen materialistisch. Vielleicht liefs er jedoch, wenn seine Erwähnungen der Götter (Fr. 21, 23) nicht blofse dichterische Redewendungen sind, auch die Götter des Volksglaubens aus der Verbindung der Elemente hervorgehen. Über eine waltende Tätigkeit derselben freilich verlautet nichts, und auch deshalb ist diese Annahme entstandener Götter nicht wahrscheinlich, weil er den Götternamen auch den Elementen und den beiden Weltkräften beilegte (Aristot. 333 b, 21; Cic. N. D. I. 29). Er versteckte also, wie durchweg seine Vorgänger, einen tatsächlichen Atheismus unter einer mifsbräuchlichen Verwendung des Götternamens. Doch scheint er daneben auch noch eine über die Welt erhabene, nicht

nach den rohen Vorstellungen des Volksglaubens zu fassende Gottheit angenommen zu haben (Z. 815 f.).

Einen Angriff auf dieses System scheint noch Zeno von Elea in einer Schrift unternommen zu haben, die unter dem Titel „Erklärung des Empedokles" angeführt wird (Suidas), über deren Inhalt aber nichts bekannt ist.

Gleichzeitig mit diesem Wirken als Forscher und Lehrer, also in seinen jüngeren Jahren, hat Empedokles auch eine politische Rolle in seiner Vaterstadt gespielt. Wenn wir versuchen, die zerstreuten und lückenhaften Angaben darüber in einen verständlichen Zusammenhang zu bringen, so ergibt sich folgendes. In Agrigent wurde um 470 ein Tyrann gestürzt und eine demokratische Verfassung eingeführt (Diod. XI. 59). Hierbei scheint (D. L. VIII. 72) sein Vater Meton bedeutend mitgewirkt zu haben. Wenigstens wird erzählt, dafs nach dessen Tode neue Bestrebungen in der Richtung auf die Tyrannis hervorgetreten seien, und dafs Empedokles diesen gegenüber wirksam für die Eintracht zwischen den Parteien und für bürgerliche Rechtsgleichheit eingetreten sei. Als Zeuge für seine demokratische Gesinnung wird Aristoteles angeführt (D. L. 63). Trotzdem mufs die Demokratie wieder in eine Geschlechterherrschaft übergegangen sein. Es wird berichtet, dafs er einen zur Herrschaft gelangten Rat von tausend Männern nach dreijährigem Bestande gestürzt und die Demokratie wiederhergestellt habe (D. L. 66), natürlich unter Vertreibung der Leiter dieser Aristokratie. In die Zeit dieser Geschlechterherrschaft fallen wohl die Züge, nach denen er in bestimmten Einzelfällen der Anmafsung und Überhebung der Notablen kräftig entgegentritt (D. L. 64 f.). Hierzu pafst auch die Angabe, dafs er die Vornehmen ihrer Gewalttaten und der Verschleuderung des Staatsvermögens überwiesen habe (Plutarch. Kolot. 32), und das Lob einer gewaltigen Beredsamkeit, das ihm Timon in den „Sillen" (Fr. 26) erteilt. Aristoteles hat ihn geradezu für den Erfinder der (durch technische Regeln geleiteten) Redekunst erklärt (D. L. VIII. 57), und in der Tat entwickelte sich im Anschlufs an ihn diese Kunst gerade in Sizilien zu rascher Blüte. Dagegen mufs in die

nun folgende demokratische Zeit das ihm beigelegte Haschen nach Ansehen beim Volke durch auffallende Handlungen der Wohltätigkeit und durch pomphaftes Auftreten in Kleidung und Gebaren fallen (D. L. 73). Ebenso auch als Folgeerscheinung der Popularität, die ihm durch seinen Kampf gegen die Geschlechter und durch dies Auftreten zugefallen war, die Anbietung der Königswürde, d. h. der Tyrannis (D. L. 63). Den Massen müfste natürlich ein volksfreundlicher Tyrann erwünschter sein als die mutmafslich doch immer wieder drohende Geschlechterherrschaft. Denn die vertriebenen Häupter der Geschlechter werden unablässig im Bunde mit ihren zurückgebliebenen Stammesgenossen gegen die Demokratie Sturm gelaufen haben. Empedokles schlägt in aufrichtiger Anhänglichkeit an die Demokratie die angebotene Alleinherrschaft aus. Aber er mufs denn doch dem Ansturm seiner Feinde erlegen sein. Vielleicht beschuldigte man ihn trotz der Ablehnung auf Grund seines Haschens nach der Volksgunst des Strebens nach der Tyrannis. Seine Verbannung wird nicht direkt berichtet, sie folgt aber aus der Angabe, dafs noch weit später die Nachkommen seiner Feinde die von ihm erstrebte Rückkehr hintertrieben hätten (D. L. 67), und dafs er in der Fremde starb (D. L. 71).

Das war ein schwerer Schlag, der ihn in den besten Jahren, vielleicht um 460 oder bald nachher, aus einer in jeder Beziehung glänzenden, durch hohe Erfolge seines wissenschaftlichen Strebens, durch Reichtum und bürgerliche Ehren geschmückten Lage hinauswarf und ihn, seiner Habe beraubt, dem Elend und der Rechtlosigkeit des Verbannten preisgab. Dieser Schlag mufste ihn bis ins Innerste hinein erschüttern, und es kann nicht wundernehmen, wenn wir Empedokles jetzt, in der zweiten Hälfte seines Lebens, als Vertreter einer völlig anderen Weltanschauung, als Verkünder einer seiner bisherigen diametral entgegengesetzten Lehre antreffen. In der Tat geriet er unter den Einflufs der melancholischen Orphik in ihrer düstersten und weltfeindlichsten Gestalt. Wie dies geschah, darüber ist uns keine Nachricht erhalten. Kunde von der stattgefundenen

„Bekehrung“ aber geben uns die Reste des zweiten der von ihm verfaſsten Lehrgedichte, in dessen Titel „Reinigungen“ (Katharmoi) schon der Gedanke der Erlösung der Seele von ihrer Verunreinigung durch die Haft im Körper zum Ausdruck kommt.

Den Hauptinhalt dieser Dichtung bildete die Verkündigung, daſs der Mensch ein gefallener Gott ist. Die an sich göttlichen Seelen sind, weil sie sich durch Mord oder Meineid befleckt haben, auf lange Zeit (10000 oder gar 30000 Jahre) in irdische Leiber gebannt und müssen die verschiedensten Leiber durchwandern (Fr. 115, 124, 126 f.). Selbst in Pflanzen können sie einkehren. Er selbst weiſs sich als einen aus dem Himmel Verbannten. Er verflucht den Tag, an dem er frevelhafte Speise zu sich genommen hat. Diese Rede ist ebenso verworren wie die von der Verschuldung des Mordes und Meineids im körperlosen Seelendasein. Die Erde ist ein Jammertal, eine düstere Höhle, voll Not, Elend und Verbrechen. Er selbst war schon ein Jüngling, ein Mädchen, ein Strauch, ein Vogel und ein Fisch (Fr. 117). Aber er hat bereits die letzte Stufe der Wanderung durch die Leiblichkeit erklommen, von der aus sich die Aussicht auf baldige Heimkehr in die Götterwelt eröffnet. Es ist die Stufe der Wahrsager, Dichter, Ärzte und Fürsten (Fr. 146).

Wir bemerken schon aus diesen Zügen, daſs Empedokles bereits das ihm offenbar unentbehrliche erhöhte Selbstgefühl so ziemlich wiedergewonnen hat. Noch deutlicher tritt dies in den an die Freunde in Agrigent gerichteten Eingangsworten des Gedichtes hervor. Er überrascht dieselben durch die Mitteilung, daſs er ein unsterblicher Gott sei, nicht ein sterblicher Mensch, und daſs er als solcher umherziehe, mit priesterlichen Binden und Kränzen geschmückt. Wenn er in eine Stadt einziehe, umdrängten ihn Unzählige ehrfurchtsvoll, Rat begehrend in bezug auf äuſseres Gedeihen, Orakelsprüche und Heilung von schmerzlicher Krankheit. Dies entspricht ganz der von ihm erreichten Stufe eines Wahrsagers und Wunderarztes, der für alle menschlichen Nöte und Gebrechen Rat weiſs.

Aber er verband offenbar mit dieser Schilderung seiner neuen Herrlichkeit einen besonderen Zweck. Es ist die Rede von einem Versuche, seine Rückkehr nach Agrigent zu ermöglichen (D. L. 67). Sehr wahrscheinlich wollte er durch die „Reinigungen" diese Möglichkeit anbahnen. Dazu stimmen auch die Lobpreisungen, mit denen er in der Anrede die Freunde verschwenderisch überhäuft. Er preist sie als edel, tugendhaft und gastfrei. Dieser Versuch ist denn freilich mifslungen. Die Nachkommen seiner alten Gegner hintertrieben seine Rückkehr, und wie es scheint, wurde hierbei auch die neue Götterwürde, in der er sich präsentierte, gegen ihn ins Feld geführt (D. L. 66 f.). Gerade die Göttlichkeit, mit der er sich empfehlen wollte, mochte von den Feinden gegen ihn geltend gemacht werden.

Zu den Lebensregeln, die in diesem Gedichte erteilt wurden, ist noch folgendes anzuführen. Zunächst folgt aus der Bedeutung der Tiere in der Seelenwanderungslehre der strengste Vegetarianismus (Z. 809, 1). Tiere zu schlachten ist Mord, Fleischgenufs der Menschenfresserei gleichzuachten. Entsprechend wird auch von Plato (Gesetze 782 C) der Vegetarianismus als Bestandteil der orphischen Lebensführung bezeichnet. Aus demselben Grunde waren denn in diesen Kreisen auch die blutigen Tieropfer verpönt. Auch in den „Reinigungen" (Fr. 128) wurden diese verworfen. Und entsprechend wird berichtet, dafs Empedokles bei einer auch sonst bezeugten Anwesenheit in Olympia, bei der er der Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit, der Löwe des Tages war (D. L. 66), Nachbildungen der Opfertiere aus Mehl und Honig den Göttern dargebracht habe (D. L. 53). Konsequent hätte er freilich auch den Genufs der Pflanzen verbieten müssen. Das ging aber nicht wohl an. Er verbietet aber die Verletzung des Lorbeers wegen dessen religiöser Bedeutung und den Genufs der Bohnen (Fr. 140 f.; letzteres vielleicht wegen der Ähnlichkeit mit den menschlichen Geschlechtsteilen, die wieder an das unheilvolle Los der Einkörperung erinnern; Gell. N. A. 4, 11, 9). Auch die Forderung völliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit, die ja auch zum Grunddogma in enger Beziehung steht, wird

ihm zugeschrieben (Hippol. p. 251). Diese Forderungen gehen über das in der altpythagoreischen Ordenslehre Vorgeschriebene unzweifelhaft weit hinaus und weisen entschieden auf die orphische Herkunft dieser seiner neuen Richtung hin. Diese orphische Denkweise hat er auf die äufserste Spitze getrieben.

Dieses Gedicht wurde bei den olympischen Spielen des Jahres 440 durch einen Rhapsoden vorgetragen (D. L. 63; Dikaiarch b. Athen. 14, 620). Es wird also zu diesem Zeitpunkte wohl etwas Neues gewesen sein.

Nach alten Zeugnissen (Timäus bei D. L. 67, 71; Neanthes ib. 73) ist Empedokles im Peloponnes oder in Megara gestorben, und zwar nach Aristoteles und Heraklides (D. L. 52, 74) im Alter von 60 Jahren, also um 432. Nach anderen Nachrichten, die aber nicht glaublich sind, hätte er ein Alter von 109 Jahren erreicht (D. L. 58, 74). Über die Art seines Todes ist Zuverlässiges nicht überliefert. Die verschiedenen Angaben darüber (D. L. VIII. 73, 74, 67 ff.) verlieren zum Teil schon dadurch alle Glaubwürdigkeit, dafs sie sein Scheiden aus dem Leben mit wunderbaren Umständen oder mit der angeblichen Sucht in Verbindung bringen, für ein überirdisches Wesen gehalten zu werden. So wurde eine Entrückung zu den Göttern im Anschlufs an mehrere seiner aufserordentlichen Taten, die Erweckung der Scheintoten und die Reinigung eines Flusses, gefabelt. Die späteren Erzähler erklärten dann dies Verschwinden natürlich, indem sie angaben, er sei auf den Ätna gestiegen und habe, um jede Spur seines Erdendaseins auszutilgen, sich in den Krater gestürzt (D. L. 67 ff., 71 f.). Eine besonders gehässige Wendung erhielt dann dieser Bericht durch den Zusatz eines Späteren, der Berg habe einen der metallenen Schuhe, die er zu tragen pflegte, wieder ausgeworfen, und so sei der Betrug an den Tag gekommen (69 f.).

Es ist im vorstehenden eine bestimmte Auffassung über Lebensgang und Entwicklung des Empedokles befolgt worden. Darüber noch ein Wort der Rechtfertigung. Zunächst bedarf es wohl kaum noch einer Begründung, dafs die

Gedankenkreise der beiden Gedichte nicht als gleichzeitig und nebeneinander in seinem Geiste bestehend angenommen worden sind. Die materialistische Naturlehre, nach der die Seele im Stoffe des Blutes besteht, und die Erlösungsbotschaft, nach der sie eine gefallene Gottheit ist, hatten nicht zusammen in demselben Bewufstsein Raum. Der Übergang von der einen zur anderen hat zur Voraussetzung einen totalen Umschwung in der gesamten Gesinnung und Denkweise. Die Frage ist nur, welche von beiden Geistesrichtungen als die vorangehende, welche als die nachfolgende zu betrachten ist. Die Nachrichten der Alten bieten für die Lösung dieser Frage wie über die Tatsache der beiden entgegengesetzten Geistesrichtungen überhaupt keinen Anhalt. Unter den neuesten Forschern sind die Ansichten in bezug auf dieses auch psychologisch merkwürdige Problem geteilt. Der belgische Forscher Bidez (La biographie d'Empédocle, Gent 1894) entscheidet sich für das Vorangehen der mystischen Periode, Diels (Über die Gedichte des Empedokles, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1898) für das der naturwissenschaftlichen.

Die Gründe für den Anschlufs der vorstehenden Darstellung an die letztere Ansicht sind hauptsächlich folgende: 1. Das Lehrgedicht schliefst sich leichter an den als wahrscheinlich befundenen Bildungsgang des Empedokles an. In ihm treten die Einwirkungen des Parmenides und der wissenschaftlichen Pythagoreer unzweifelhaft zu Tage. 2. Der Eingang der „Reinigungen“ deutet auf den Versuch hin, durch dieses Gedicht für seine Rückberufung in die Vaterstadt Stimmung zu machen und den Anstofs zu geben. 3. Die Vorlesung derselben in Olympia wird durch ein zuverlässiges Zeugnis (Dikaiarch bei Athenäus) ins Jahr 440 verlegt. Die Dichtung konnte, wenn die Vorlesung einen Sinn haben sollte, nicht etwas Altes, vielen schon Bekanntes sein; sie mufste den Charakter des Neuen und Sensationellen haben. 4. Die weltschmerzliche Richtung der „Reinigungen“ entspricht besser dem schlimmen Umschlage seines Lebensschicksals als die kühne naturphilosophische Welterklärung. 5. Seine Theorie vom Sehen hat, wie sich er-

geben wird, schon Leukippos (um 450) übernommen. 6. Aristoteles berichtet, Anaxagoras (geboren um 500) sei den Jahren nach älter, den Werken nach (d. h. den beiderseitigen naturphilosophischen Veröffentlichungen nach) jünger als Empedokles (984, 11).

In diesem neuen Geisteszustande des geist-, phantasie- und gemütvollen Mannes tritt ja nun auch immer noch etwas von der alten schwindelhaften Grofssprecherei hervor, seinem innersten Kerne nach aber war er wohl schwerlich etwas Schwindelhaftes, vielmehr echte, fanatische Gläubigkeit.

2. Anaxagoras.

Den zweiten Versuch, von der Unveränderlichkeit der Grundstoffe aus eine Naturlehre aufzubauen, unternahm Anaxagoras.

Er war geboren in der kleinasiatisch-jonischen Stadt Klazomenä um 500. Dafs er älter war als Empedokles, aber später als dieser mit seiner Lehre hervortrat, bezeugt Aristoteles (984, 10). Einer vornehmen und wohlhabenden Familie angehörend widmete er sich mit 20 Jahren unter Vernachlässigung aller niederen Interessen — wovon weiter unten — der Forschung (D. L. II. 7; Z. 969). Nach Theophrast (D. 478) schlofs er sich der Schule des Anaximenes an. In welcher Weise dies geschah, ist nicht bekannt, doch ist dies Zeugnis für sein Ausgehen von Anaximenes von der gröfsten Bedeutung für das Verständnis seiner Lehre, die in der Tat nur eine Umbildung der anaximenischen auf der Grundlage der Unveränderlichkeit der Stoffe ist. Selbstverständlich kann von einer persönlichen Schülerschaft bei Anaximenes, der lange vor 500 gestorben ist, nicht die Rede sein. Es wird überhaupt nicht berichtet, dafs er Studien halber seine Vaterstadt verlassen habe. Den Anstofs zu seiner Umbildung des letzten milesischen Systems wird er übrigens so gut wie Empedokles vom eleatischen Systeme aus empfangen haben. Ob wir dabei an seinen Alters- und Stammesgenossen Melissos von

Samos denken dürfen, der ja wohl auch Anregungen von Anaximenes her empfangen hatte, läfst sich nicht ausmachen.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, dafs er schon in den dreifsiger Jahren seines Lebens den Schauplatz seiner Lehrtätigkeit nach dem bis dahin von der Philosophie völlig unberührten Athen verlegte. Wenn er dort dreifsig Jahre gelehrt hat (D. L. II. 7) und seine Vertreibung aus Athen um 434—2 fällt, so mufs seine Übersiedelung dorthin um 464—2, also im vierten Jahrzehnt seines Lebens, stattgefunden haben. Von einer äufseren Nötigung zum Verlassen seiner Vaterstadt wird nichts berichtet, die Übersiedelung mufs also wohl das Werk eines freien Entschlusses gewesen sein.

In Athen genofs er den Schutz des Perikles, der geradezu sein Schüler genannt wird (D. L. II. 12; Diodor XII. 38). Plato leitet das Hochsinnige und Erhabene in der Beredsamkeit des Perikles geradezu von der Beschäftigung mit der das All umfassenden Gedankenwelt des Anaxagoras ab (Phäd. 270 A). Auch Euripides (geb. 480) war sein verehrungsvoller Schüler; schon das Altertum fand in seinen Tragödien vielfach Anklänge an die Lehren des Anaxagoras. Sein Verhältnis zu Perikles wurde auch der Anlafs zu der kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges gegen ihn erhobenen Anklage wegen religiöser Irrlehren, die seinem athenischen Aufenthalt ein Ende bereitete. Diese Anklage ging von den Feinden des Perikles aus und bezweckte die Erschütterung der Stellung desselben durch den Vorwurf der Begünstigung eines so gottlosen Freidenkers (D. L. II. 12; Diodor XII. 38 f.). Vielleicht hatte Anaxagoras gerade um diese Zeit seine Schrift „Über die Natur“ veröffentlicht. Wenigstens erklärt es sich so am leichtesten, dafs gerade in diesem Zeitpunkte die Lehre des Anaxagoras gegen Perikles ausgebeutet wurde. Auch das bereits angeführte Zeugnis des Aristoteles (984, 10) scheint für eine verhältnismäfsig späte Veröffentlichung seiner Lehre zu sprechen.

Ehe wir auf diese Anklage und sein weiteres Lebensschicksal eingehen, müssen wir uns mit dem wesentlichen Inhalt seiner Lehre bekannt machen. Hauptquelle dafür

sind, aufser den vielfachen Zeugnissen Späterer, die bei Simplicius erhaltenen erheblichen Bruchstücke seiner in jonischer Prosa verfafsten Schrift.

Nach Aristoteles (187, 21) hat Anaxagoras mit Empedokles gemein, dafs beide die Einzelstoffe durch Ausscheidung aus einem Gemisch entstehen lassen, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, dafs jener diesen Vorgang sich periodisch wiederholen, Anaxagoras aber ihn (d. h. die Weltbildung) nur einmal geschehen läfst, sowie ferner darin, dafs jener nur die vier Elemente, Anaxagoras aber unbegrenzt viele Stoffe annimmt. Den Punkt der Übereinstimmung anlangend, so spricht sich darüber Anaxagoras selbst folgendermafsen aus: „Vom Entstehen und Vergehen reden die Hellenen nicht richtig. Denn kein Ding entsteht oder vergeht, sondern aus vorhandenen Dingen wird es zusammengesetzt und wieder getrennt. Das Richtige wäre daher, das Entstehen als Zusammensetzung und das Vergehen als Trennung zu bezeichnen" (Fr. 17 Mullach). Hier ist vollkommen deutlich nicht nur das Werden aus Nichts, sondern auch die Umwandlung der Stoffe ineinander ausgeschlossen.

Für die den Urstoffen beigelegte unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Beschaffenheit gebraucht sowohl Aristoteles als auch Anaxagoras selbst (Fr. 4, 6) das Wort, das eigentlich „unendlich" bedeutet (ápeiros). Er hat aber dabei schwerlich an eine Unendlichkeit im strengen Sinne gedacht. Die Behauptung, dafs keiner der „Samen" (wie er die Stoffteilchen nennt) dem anderen an Beschaffenheit gleich sei (Fr. 4, 6), findet vielleicht darin ihre Erklärung, dafs er auch die ihnen zugeschriebene Verschiedenheit der Gestalt (ebenso wie die in Farbe, Geruch und Geschmack) (Fr. 3; D. 312) zur Beschaffenheit rechnet. Aber auch wenn in diesem Sinne eine Verschiedenheit jedes einzelnen Stoffteilchens von jedem anderen angenommen wird, kommt doch noch lange keine Unendlichkeit der Beschaffenheit im absoluten Sinne heraus. Wir werden noch sehen, dafs er auch anderweitig das Wort „unendlich" in mehr populärem Sinne, im Sinne des alltäglichen Sprachgebrauchs verwendet.

Als Beispiele dieser qualitativen Verschiedenheit der Urstoffe nennt er wiederholt (Fr. 4, 8, 13) das Feuchte und das Trockene, das Warme und das Kalte, das Helle und das Dunkle, das Dichte und das Lockre. Ob er die vier Elemente des Empedokles zu den Urstoffen gerechnet hat, ist zweifelhaft. Aristoteles läfst ihn einmal (984, 11) Wasser und Feuer dazu rechnen, an anderen Stellen aber (314, 18; 302, 28) läfst er ihn die vier Elemente zu den Mischungen rechnen. Vielleicht gleicht sich dieser Widerspruch dadurch aus, dafs an den letzteren Stellen von diesen Stoffen nach ihrem tatsächlichen Vorkommen in unserer Welt die Rede ist. Eine vollständige Entmischung der Urstoffe zu absoluter Reinheit kommt nämlich nach Anaxagoras in unserer Welt nicht vor. Mit Wasser und Brot werden alle Organe des Körpers ernährt: ein Beweis, dafs im Wasser und Brot noch viele andere Stoffe stecken (D. 279). Als sonstige Beispiele seiner Urstoffe führt Aristoteles (314, 18; 302, 28) an: Knochen, Fleisch, Mark; eine auf Theophrast beruhende Stelle (D. 478): Wasser, Feuer und Gold. Lucrez nennt in seinem Lehrgedicht „Über die Natur der Dinge“ (I. 828 ff.) unter den Urstoffen des Anaxagoras aufser den vier Elementen Knochen, Eingeweide, Blut.

Diese „Samen“ oder „Dinge“ (wie er ebenfalls die Urstoffe nennt) sind aber ferner der Zahl nach von „unendlicher“ Vielheit (Fr. 4), der Gröfse nach von „unendlicher“ Kleinheit (Fr. 1). Was die Unendlichkeit der Zahl nach anbetrifft, so denkt er dabei offenbar nicht an die räumlich beschränkte Welt; es schwebt ihm, wie wir noch sehen werden, der unbegrenzte Weltstoff des Anaximander und Anaximenes vor. Doch scheint ihm schon der Gedanke aufgedämmert zu sein, dafs das Wirkliche nicht in schlechthin unendlicher Vielheit gedacht werden kann. Wenigstens sagt er (Fr. 14), dafs es beim Alles kein Mehr noch Weniger gebe; das Alles sei immer gleich; ein Mehr als das Alles sei ein unvollziehbarer Gedanke.

Ebenso hat er bei der unendlichen Kleinheit schon den Gedanken der nie zum Ende gelangenden Teilbarkeit des Stoffes ins Auge gefafst. Wenigstens sagt er (Fr. 15), dafs es kein

unbedingt Kleinstes gebe, sondern immer noch ein Kleineres gedacht werden könne. Solange etwas ein Seiendes sei, sei es auch teilbar; nur das Nichtseiende sei nicht teilbar. Ebensowenig gebe es ein absolut Grofses; das Grofse sei hinsichtlich der Gröfse dem Kleinen gleichartig (d. h. es bestehe zwischen ihnen nur ein relativer Unterschied). Diese Feinheit des Denkens kann nach den Leistungen eines Zeno nicht überraschen, scheint aber allerdings auch Kenntnis dieser Leistungen vorauszusetzen. Jedenfalls ist die „unendliche" Kleinheit der Urstoffe von ihm bewufst nur im populären Sinne behauptet worden, und es ist daher ganz in seinem Sinne, wenn von Aristoteles (314, 18) auf diese seine Urstoffe der Ausdruck „Gleichteilige" (Homöomerien), d. h. aus der Beschaffenheit nach völlig gleichen Teilchen Bestehende, angewandt worden ist, welcher Ausdruck ja eben voraussetzt, dafs auch diese kleinsten Stoffteilchen noch aus Teilen bestehen.

Wenn wir nun an seine Vorstellung von der Weltbildung herantreten, wird sofort sein Ausgehen von Anaximenes und die Umbildung, die er mit der Lehre desselben vornahm, deutlich.

Die Schrift des Anaxagoras begann mit den Worten: „Am Anfange (d. h. vor der Weltbildung) waren alle ‚Dinge' (d. h. Urstoffe) zusammen" (d. h. sie befanden sich im Zustande völlig gleichmäfsiger Vermengung; D. L. II. 7 u. a. St.). Dieser Anfangssatz war sehr bekannt. Er wird häufig, z. B. bei Plato öfter auch in scherzhafter Anwendung, fast wie ein geflügeltes Wort angeführt (Z. 986, 1). Infolge dieser Vermengung trat keine besondere Farbe oder sonstige Eigenschaft eines der Stoffe hervor (Fr. 4). Wir müssen uns jedoch hüten, hierbei an irgend ein Analogon einer chemischen Verbindung zu denken. Ein derartiger Begriff ist im Gesichtskreise des Anaxagoras so wenig wie in dem irgend eines anderen alten Denkers jemals aufgetaucht. Die Verbindung ist eine mechanische Vermengung, bei der jeder Stoff seine Eigenart völlig bewahrt, ein Nebeneinander, keine innere Durchdringung (D. 315).

Dieses Gemenge aller Stoffe nennt er auch — offenbar

schon im Hinblick auf die nachher im Inneren desselben sich bildende Welt — „das Umfassende“ und sagt von diesem (ganz wie Anaximenes von seiner Luft) aus: „Es war unendlich der Menge nach“ (Fr. 2). Hier erkennen wir, dafs die quantitative Unendlichkeit des Stoffes sich bei Anaxagoras so wenig wie bei den beiden mehrgenannten Milesiern auf die Welt, sondern auf den vor- und aufserweltlichen Zustand bezieht. Wir erhalten aber auch noch einige nähere Aufschlüsse über die Beschaffenheit dieses Gemenges. „Alles beschlofs Luft und Äther (d. h. Feuer; Aristot. 302 b, 4; 270 b, 24 u. a. St.) in sich; beide unendlich; denn diese sind das Gröfste in dem Gesamten der Menge nach.“ Er hat also offenbar an Stelle der unendlichen Luft des Anaximenes ein Gemenge von Luft und Feuer gesetzt, das im Urzustande wie ein verbindender Teig die übrigen Urstoffe in sich fafste. Diese Auffassung wird auch durch Aristoteles bestätigt. Nach diesem verstand Anaxagoras unter „Luft und Feuer“ die Mischung sämtlicher Urstoffe (302 b, 1). Und an einer anderen Stelle (989, 30 ff.) führt er aus, dafs Anaxagoras eigentlich nur zwei Grundprinzipien des Seienden habe, nämlich aufser dem erst nachher zu erwähnenden bewegenden Prinzip diese einheitliche, unbestimmte Mischung der Stoffe (989 b, 15).

Dieses eigenartig bestimmte, unendlich ausgedehnte Gemenge der Stoffe bildet also im Urzustande eine starre, unbewegte Masse. In ihm selbst ist kein Prinzip der Bewegung oder Gestaltung. In ihm ist auch kein Leeres (Arist. 213, 22; Ps.-Arist. Melissos 976 b, 20). Wahrscheinlich hat sich Anaxagoras diesen Zustand so gedacht, dafs an jedem beliebigen Punkte dieses Unendlichen die Bedingungen für die Entstehung einer Welt vorhanden waren, sobald nur ein Prinzip der Entmischung und Gestaltung in Wirksamkeit trat.

Der erste Akt der Weltbildung besteht nun darin, dafs ein kugelförmiges Stück dieser unendlichen Masse in Drehung um seinen Mittelpunkt versetzt wird. Durch diese drehende Bewegung wird zunächst nur dies Stück Masse von dem

unbeweglich verbleibenden Rest abgesondert und dadurch zunächst der Ort der künftigen Welt bestimmt (Fr. 7). Wahrscheinlich wird dieser erste Akt der Weltbildung durch die Worte bezeichnet: „Die Luft und der Äther“ (d. h. ein Stück der vorbeschriebenen Masse, beide Stoffe nebst den in ihnen enthaltenen sonstigen Stoffen nach ungesondert) „wird von dem umgebenden Vielen abgesondert“ (Fr. 2). Die Art dieser Bewegung wird näher als eine erst langsame, aber an Geschwindigkeit stetig zunehmende geschildert. Dies ist unzweifelhaft der Sinn der folgenden Worte: „Und zuerst begann es nur wenig umzuschwingen, dann schwang es mehr um, und es wird stetig mehr umschwingen“ (Fr. 6). Ja, er schildert die Schnelligkeit dieser Bewegung als eine jede innerhalb der menschlichen Erfahrung vorkommende Geschwindigkeit um ein Vielfaches übersteigende (Fr. 11). In welcher Richtung er sich diese Bewegung dachte, wird nicht überliefert; doch ist wegen ihres engen Zusammenhanges mit der Entstehung und der Bahn der Himmelskörper — wovon nachher — wahrscheinlich, dafs er sie als um eine von Nord nach Süd sich erstreckende Achse in ostwestlicher Richtung verlaufend vorstellte. Diese Achse geht durch den höchsten und tiefsten Punkt der Weltkugel (Zenith und Nadir).

Die bewegende Kraft nun dieses Umschwungs ist die Vernunft (der nūs). Sie wird ihrem Wesen nach hauptsächlich in Fragm. 6 beschrieben. Die Vernunft ist das feinste und reinste von allen „Dingen“, d. h. Urstoffen. Diese Bezeichnung als „Ding“ beweist, dafs Anaxagoras sie noch nicht als eine von den übrigen Stoffen total verschiedene, immaterielle Substanz dachte; sie ist ein körperlicher Stoff. Aber doch ein Stoff von ganz besonderer Art. Während die anderen Stoffe niemals ganz rein vorkommen, sondern sogar von jedem anderen Stoffe eine, wenn auch noch so geringfügige, Beimischung beibehalten, nimmt umgekehrt die Vernunft niemals irgend eine Beimischung eines anderen Stoffes an. Sie bleibt ganz für sich und nur sich selbst gleich. In der ursprünglichen Vermengung der Stoffe ist sie nicht enthalten. Vermöge ihrer grofsen Stärke hat sie,

wie schon gezeigt, den ersten Anstofs zur Weltbildung gegeben. Es werden ihr aber auch intellektuelle Eigenschaften zugeschrieben. Sie besitzt die vollste Erkenntnis von allem, von den Vorgängen bei der Weltbildung, von den Vorgängen des gegenwärtigen Weltzustandes, z. B. vom Umschwunge des Äthers und der Gestirne, desgleichen auch von den künftigen Umgestaltungen des Weltzustandes. Auch Aristoteles bezeugt, dafs Anaxagoras der Weltvernunft Bewegungskraft und Erkenntnis beilege, und findet nur in letzterer Annahme einen Widerspruch gegen die behauptete Unaffizierbarkeit der Vernunft. Denn Erkennen beruht auf einem Affiziertwerden durch die Dinge (405, 13b, 20 ff.).

Es ist nun die Frage, ob Anaxagoras diese Erkenntnis und diese Stärke als völlig gesondert angesehen hat, oder ob er angenommen hat, dafs die an sich blofs mechanisch wirkende Kraft durch den Einflufs der Erkenntnis zu einer plan- und zweckvoll wirkenden geworden sei. Die Vernunft ist einesteils allwissend, andernteils allmächtig; die Frage ist, ob die Allmacht sich nur als mechanische Kraft äufsert, oder ob sie von der Allwissenheit zu zweckvollem Walten bestimmt wird.

Plato und Aristoteles, die doch die Schrift des Anaxagoras noch vollständig vor sich hatten, verneinen das letztere. Beide sprechen in beredten Worten aus, dafs ihnen als Vertretern eines Zweckprinzips in der Welt das Buch des Anaxagoras eine Enttäuschung bereitet habe. Plato läfst (Phäd. 970 ff.) seinen Sokrates schildern, wie er erwartet habe, dafs Anaxagoras den gesamten Weltbau, die Gestalt und Lage der Erde, den Lauf der Gestirne u. s. w. aus dem Prinzip der Zweckmäfsigkeit ableiten würde. Tatsächlich aber verfahre dieser so, wie wenn er, um zu erklären, warum er, Sokrates, hier sitze und sich unterrede, den Bau der Glieder und der Sprechwerkzeuge auseinandersetzen wollte. Er führe in der Erklärung der Welt, was nur notwendige Vorbedingung sei, als alleinige Ursache auf (ähnlich Gesetze 967 B f.). Und Aristoteles erklärt zwar (984b, 15), mit seiner Lehre von der weltordnenden Vernunft sei Anaxagoras unter die früheren Denker wie ein

Nüchterner unter eine Schar verworren Faselnder getreten, versichert dann aber (985, 18), er verwende die Vernunft bei der Weltbildung nur wie den Gott auf dem Schwebegerüst, den die tragischen Dichter, wenn sie die Gegensätze der handelnden Personen nicht von innen heraus zum Ausgleich zu bringen wüfsten, herniederfahren liefsen, um den Streit zu schlichten (der sprichwörtlich gewordene deus ex machina, der Gott auf dem Schwebegerüst). So ziehe auch Anaxagoras die Vernunft nur heran, wenn er mit den mechanischen Ursachen nicht weiterkönne und ins Gedränge gerate.

Diese beiden Beurteiler haben insoweit recht, als Anaxagoras allerdings nicht ausdrücklich den ganzen Weltbau aus dem Zweckmäfsigkeitsprinzip abgeleitet hat. Insofern aber scheinen sie zu irren, als Anaxagoras die Vernunft bei der Weltbildung keineswegs blofs als mechanische Bewegungskraft, sondern wenigstens teilweise auch als Prinzip einer zweckvollen Ordnung verwendet hat. Aristoteles selbst mufs anerkennen, dafs Anaxagoras den Geist als Ursache der zweckvollen Gestaltung der Welt bezeichne (404b, 1 f.). Und nach seinen eigenen Worten (Fr. 6) erkannte nicht nur die Vernunft bei der Weltbildung den vorhandenen und den künftigen Zustand, sondern sie ordnete auch alles, wie es sein sollte; sie verfuhr also planvoll. Und dies scheinen auch die Angaben über die weiteren Akte der Weltbildung zu bestätigen. Allerdings war der erste Akt der Weltbildung nur die Herstellung einer kreisförmigen Bewegung, durch die zunächst nur ein Stück aus dem ruhenden System ausgesondert wird. Es findet aber ferner infolge dieser eingetretenen Bewegung auch die Entmischung der Stoffe statt (Br. 6, 7). Und zwar erfolgt die Anordnung dieser Stoffe in ganz entgegengesetzter Weise, als nach der blofs mechanischen Wirkung der Umschwungsbewegung erwartet werden müfste. Nach dieser müfste das Dichte und Schwere in den Umkreis geführt werden, das Dünne und Leichte aber im Innern des in Bewegung versetzten Gemenges verbleiben. Aber gerade das Entgegengesetzte geschieht. Zunächst tritt

das Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkle, d. h. die Luft nebst den in dem ursprünglichen Gemenge enthaltenen Teilchen der übrigen Stoffe, nach der Mitte zusammen, „wo jetzt die Erde ist"; der Stoff von entgegengesetzter Beschaffenheit dagegen, der Äther oder das Feuer, entweicht rein und unvermischt in den Umkreis der sich drehenden Kugel (Fr. 8). Das ist der zweite Akt der Weltbildung. Darin scheint doch eine planvolle Leitung zu liegen! Und derselbe, der mechanischen Wirkung entgegengesetzte Vorgang wiederholt sich dann nochmals beim dritten Akte. Die Luft mit den dichteren Stoffen, die sich nach der Mitte zu gesammelt haben, nennt er „die Wolken". Aus diesen sondert sich jetzt weiter das Wasser ab, aus dem Wasser die Erde, und aus der Erde bilden sich unter Mitwirkung des Kalten und des Wassers die Steine (Br. 9). Auch hier geht das Feste nicht nach aufsen, sondern nach innen! Nebenbei bemerkt liegt auch in dieser Reihenfolge der Bildungen ein deutlicher Anklang an Anaximenes, nur dafs nicht die im Stoffe selbst liegende Kraft der Verdichtung, sondern die in der Vernunft liegende Kraft der planvollen Zusammenordnung des sich Ausscheidenden das Wirkende ist.

Und ferner! Die Erde gestaltet sich nicht, wie man nach dem Prinzip des Umschwungs erwarten sollte, zur Kugel, sondern zu einer flachen Scheibe, die ringsum bis hart an die Weltgrenze reicht, so dafs die unter der Erdscheibe befindliche Luft nicht entweichen kann und die Erdscheibe wie ein Deckel von dieser Luft getragen wird (Aristot. 294b, 13). Hier ist einesteils im Gegensatz gegen die in der unteritalischen Philosophie seit Parmenides eingebürgerte Kugelform der Erde wieder ein Einflufs des Anaximenes zu erkennen, anderenteils aber zeigt sich auch hier wieder eine Zweckwirkung. Die Erde mufs die angegebene Gestalt und Lage haben, damit sie von der Luft getragen werden kann. Mit besonderem Nachdruck weist Aristoteles an der angeführten Stelle auf diesen Grund der Rückkehr zur älteren Vorstellung hin. Da aber Anaxagoras einmal eine weltbildende Vernunft annahm, so mufste er auch diese, durch die blofse mechanische Bewegung uner-

klärliche Erdform der Zwecktätigkeit der Vernunft zuschreiben.

Diese Ruhelage der Erde wird nur zuweilen dadurch gestört, dafs Feuerteile in die unter der Erde befindliche Luft eindringen (wahrscheinlich von der um die Welt schwingenden Feuerhülle aus). Diese verursachen durch das natürliche Streben des Feuers nach oben die Erdbeben (Arist. 365, 17).

Dagegen scheint nun in einem weiteren Hauptvorgange der Weltbildung, in der Entstehung der Himmelskörper, die doch von so wesentlicher Bedeutung für die Bewohnbarkeit der Welt sind, Anaxagoras ein rein mechanisches Geschehen zu erblicken. Die Himmelskörper entstehen, indem durch den Umschwung der feurigen Welthülle von den Rändern der Erde grofse Steinmassen losgerissen und mitfortgeführt werden. Diese geraten dann durch den feurigen Zustand ihrer Umgebung in Glut. Sonne, Mond und Sterne sind glühende Steinmassen, von der Erde stammend und durch den Umschwung des Himmels mitfortgeführt (D. L. II. 8; D. 341, 345, 349, 356, 562). Hier erkennen wir, dafs er den Umschwung des Himmels als von Ost nach West gerichtet annahm, da dies ja der Lauf der Himmelskörper ist. Dafs sie gegenwärtig nicht mehr senkrecht über der Erde ihren Lauf nehmen, wie ursprünglich der Fall gewesen, sondern in schräger Richtung zur Erdfläche stehen, erklärte er durch eine später erfolgte Senkung des Weltgebäudes (oder der Erde?) in südlicher Richtung. Diese sei vielleicht durch ein zweckvolles Walten herbeigeführt, damit es neben unbewohnbaren Teilen der Erde auch solche gebe, in denen ein zuträglicher Wechsel von Abkühlung und Erwärmung stattfinde (D. L. II. 9; D. 337). Also hier wieder, wenn auch nur mit einem „vielleicht", eine Wirkung der zweckvoll waltenden Vernunft! Und zwar hier in ausdrücklicher Bezeugung, die auf seine eigene Darstellung zurückgeht! Dagegen scheint er die Sonnenwenden wieder, ähnlich wie Anaximander, mechanisch erklärt zu haben (D. 352).

Die Sonne ist gröfser als der Peloponnes (D. L. II. 8; D. 562), nach einem anderen Bericht vielmal so grofs als

der Peloponnes (D. 351); dagegen soll er dem Monde die Gröfse des Peloponnes zugeschrieben haben (Plut. fac. lun. 19, 9). Der Mond ist zwar auch noch ein glühender Körper, er mufs aber wegen seiner geringeren Entfernung von der Erde von Anaxagoras als in einem schon weniger heifsen Teile der Feuersphäre treibend gedacht sein, da ihm nicht nur Berge und Täler, sondern auch Bewohner zugeschrieben werden (Plato, Apol. 26 D; D. 356; D. L. II. 8) und (nach Plato, Kratyl. 409 A) seine Erleuchtung durch die Sonne behauptet wird, welche Lehre (nach dieser Stelle) sogar Anaxagoras zuerst aufgestellt haben soll. Auch ein Bruchstück der Schrift (10), in dem einem anderen Himmelskörper Zustände ganz wie auf der Erde beigelegt werden, scheint sich auf den Mond zu beziehen.

Dafs er auch die Sterne in ähnlicher Weise wie Sonne und Mond entstanden dachte, geht aus der Angabe (D. L. II. 12) hervor, nach seiner Ansicht bestehe der ganze Himmel aus Steinen, die nur durch den Umschwung schwebend erhalten würden, und die herabfallen würden, wenn der Umschwung aufhörte.

Dies führt zugleich auf den mutmafslichen Entstehungsgrund dieser eigenartigen Theorie, die so völlig von der seiner Zeitgenossen abweicht und entfernt an die Kant-Laplacesche Theorie von der Entstehung der Planeten aus dem Zentralkörper erinnert. Es ist nämlich in den jüngeren Jahren des Anaxagoras (nach Plinius II. 58 im Jahre 466, also kurz vor seiner Übersiedelung nach Athen) bei Aegospotamos am Hellespont ein gewaltiger Meteorstein gefallen. Aristoteles (344 b, 31) bringt denselben mit einem gleichzeitig sichtbaren grofsen Kometen in Zusammenhang. Und Plutarch (Lys. 12) berichtet nach einem älteren Schriftsteller, dafs vor dem Falle des Steines 75 Tage lang eine feurige Wolke am Himmel sichtbar gewesen sei. Anaxagoras soll die Herkunft des Steines aus der Sonne behauptet und seinen Fall vorhergesagt haben (D. L. II. 10; Plut. a. a. O.). Letzteres ist wohl eine aus der von ihm gegebenen Erklärung des wunderbaren Vorgangs herausgesponnene Sage. Wahrscheinlicher ist das Entgegengesetzte,

dafs er seine ganze Theorie von der Herkunft der Himmelskörper von der Erde aus diesem wunderbaren Vorkommnis abgeleitet hat.

Dafs die weltbildende Tätigkeit der Vernunft planvoll stattfinde, wird übrigens auch von Anaxagoras selbst ausdrücklich ausgesprochen. Er läfst sie (Fr. 12) geschehen auf Grund eines Wissens dessen, was ist und war und sein wird in dem die Welt umgebenden Gemenge und in der sich bildenden Welt selbst. Und nach Plato (Kratyl. 413 D) hat er die Vernunft für das Gerechte erklärt, weil sie, unbeschränkt in ihrer Herrschaft und mit nichts gemischt, alle Dinge ordne und alle durchdringe. Hier ist offenbar die Gerechtigkeit nicht ein ethischer Begriff, sondern dient zur Bezeichnung des zweckvollen Verfahrens bei der Weltbildung.

Nach allem diesem scheint doch Anaxagoras der Weltvernunft schon bei der Weltbildung ein gewisses Mafs von Zwecktätigkeit zugeschrieben zu haben. Die von den alten Milesiern dem Stoffe beigelegte seelische Kraft hatte sich schon bei Xenophanes und Heraklit zur Denktätigkeit gesteigert; bei Anaxagoras bringt sie, was sie an der Fähigkeit zu schrankenloser Umbildung der Stoffe verloren hat, auf dem Gebiete der vernünftigen Zwecktätigkeit wieder ein.

Es ist aber die Weltbildung keineswegs das einzige oder auch nur das augenfälligste Gebiet, auf dem sich die Weltvernunft betätigt. Es werden auch alle seelischen Erscheinungen, alle Formen der Beseelung in der Welt auf sie zurückgeführt. Nach den Fragmenten (5, 6, 13) ist in allem Beseelten ein gröfserer oder kleinerer Teil der Vernunft wirksam. Der Unterschied ist nicht ein solcher der Art, sondern nur des Mafses. Und Aristoteles erhebt auf Grund dieser Lehre gegen Anaxagoras den von seinem, des Aristoteles, Standpunkt aus berechtigten Vorwurf, er mache zwischen Vernunft und Seele keinen deutlichen Unterschied, sondern schreibe die betreffenden Wirkungen bald der Seele, bald der Vernunft zu (404 b, 1 ff.; 403 b, 3). Und da er nicht nur den Tieren, sondern auch den Pflanzen Seele beilegte (Z. 1012, 1), so mufs er auch schon die

niedrigeren Lebenserscheinungen, die blofsen Ernährungsvorgänge, also überhaupt das ganze Gebiet des Organischen, auf die Weltvernunft zurückgeführt haben. Er rechnete die Pflanzen zu den lebenden Wesen, denen Lust- und Unlustgefühle zukommen, aber er schlofs auf diese Beschaffenheit aus dem Wachstum und dem Abwerfen der Blätter, also aus den blofsen Vegetationserscheinungen (Aristot. 815, 15). Modern ausgedrückt rechnete er schon die „Lebenskraft“ zur Weltvernunft.

Den Körper der Pflanzen liefs er, wie es scheint, aus dem Zusammenwirken von Luft und Wasser, den der Tiere aus dem Zusammenwirken von Äther (Feuer), Wasser und Erde entstehen, letzteres, indem Funken des ätherischen Feuers in die noch schlammige Erde fallen (Z. 1012, 2, 3). Er scheint schon im körperlichen Bau eine Übereinstimmung zu dem Mafse des den verschiedenen Gattungen der lebenden Wesen zufallenden Geistes angenommen zu haben. Die Tiere sind uns in manchen körperlichen Eigenschaften überlegen, der Mensch aber ist das klügste Tier, weil er Hände hat (Z. 1011, 1, 2). Hier kann das Händehaben in seinem Sinne nicht als die bewirkende Ursache, sondern nur als der Erkenntnisgrund der höheren geistigen Begabung angesehen werden.

Ob er die menschliche Seele für unsterblich gehalten hat, darüber sind die Angaben unsicher und widersprechend (D. 392, 437). Doch kann es bei seiner Grundanschauung von der einheitlichen Weltvernunft, von der, wie alle Bewegung, so auch alle Beseelung stammt, nicht im geringsten zweifelhaft sein, dafs er eine individuelle Unsterblichkeit dem Menschen ebensowenig wie dem Tiere oder der Pflanze beilegen konnte.

In bezug auf die Sinnesempfindungen lehrte Anaxagoras, dafs die Wahrnehmung nicht durch das Gleiche im Organ, sondern durch das Entgegengesetzte stattfinde. Das Gleiche mache auf das Gleiche keinen Eindruck. Eine Bestätigung dieser Theorie fand er in der Beobachtung, dafs jede Empfindung in gewissem Sinne und Mafse von Unlust begleitet sei, besonders bei längerem Verharren oder übermäfsiger

Stärke. Er versuchte, diese Theorie auch auf die einzelnen Sinne anzuwenden. Beim Auge ging dies an, da das Innere des Auges dunkel ist; auch bei der Temperaturempfindung konnte er mit Recht darauf hinweisen, dafs wir vornehmlich das der Körpertemperatur Entgegengesetzte empfinden. Absurd wurde die Sache schon beim Geschmack, wo wir das Bittere durch das Süfse in uns und das Süfse durch das Bittere in uns empfinden sollen. Vollends beim Geruch und beim Gehör scheint er nicht einmal einen Versuch zur Anwendung dieser Gegensatztheorie gemacht zu haben (Theophr. de sens. D. 507 f.). Auch D. 516 berichtet Theophrast nur, dafs der Schall eine Bewegung der Luft und die Düfte Ausströmungen seien, ohne die Gegensatztheorie zu berühren.

Die Sinne sind aber schon in ihrem eigentlichen Bereiche, den ihnen an sich zugänglichen Wahrnehmungen, schwach und unzulänglich. Wenn wir eine schwarz- und eine weifsgefärbte Flüssigkeit abwechselnd tropfenweise ausgiefsen, so vermag das Auge die Farben nicht zu erkennen (Sext. Emp. Dogm. I. 90). Eine ähnliche Sinnestäuschung noch gröberer Art nahm er beim Schnee an. Er behauptete, derselbe sei eigentlich schwarz (Cic. Acad. II. 72, 100) und zwar deshalb, weil das Wasser schwarz sei (S. Emp. Hyp. I. 33). Vollends also ist das eigentliche Wesen der Dinge, wie es seine Lehre offenbarte, natürlich den Sinnen unzugänglich. Sie sind dazu viel zu grob. Sie vermögen die nach Zahl, Gestalt und Beschaffenheit unfafsbare Mannigfaltigkeit der Urstoffe nicht zu erkennen. Aus der Überzeugung von der Richtigkeit seiner Theorie ergibt sich ihm mit Notwendigkeit die Annahme der Vernunft als des eigentlichen Erkenntnisprinzips, wenngleich auf der Grundlage der Sinneswahrnehmungen (Sext. Emp. Dogm. I. 91, 140). Ob er eine nähere Begründung dieser Lehre gegeben hat, darüber fehlt es an Nachrichten.

Nach einer späteren Angabe (D. 331) hätte Anaxagoras zu denen gehört, die die Welt als vergänglich bezeichneten. Nun ist ja freilich alles, was entsteht, nicht nur „wert, dafs es zu Grunde geht“, sondern auch fähig, wieder zu Grunde

zu gehen. Die ihm zugeschriebene Vergänglichkeitslehre besagt aber etwas mehr als diesen Gemeinplatz; sie besagt, dafs er ein bestimmtes Endziel der Welt, einen periodischen Rückgang in den ursprünglichen Zustand gelehrt habe. Zu einer solchen Lehre liegt aber im Ganzen seiner Theorie keine Handhabe. Die Annahme zweier in entgegengesetzten Richtungen wirkenden Kräfte, wie bei Empedokles, liegt ihm fern. Es liegt ja eine naive Kindlichkeit in der Annahme, dafs „eines schönen Morgens“ die Weltvernunft ihre weltbildende Tätigkeit begonnen habe. Aber dieser Naivität haben sich bis heute unzählige Denker schuldig gemacht, und es ist gerade bei der Vernunft als weltbildendem Prinzip sehr unwahrscheinlich, dafs er dem Anfangen ein Aufhören ihrer Tätigkeit entgegengesetzt haben sollte. Hat er, wie wir angenommen haben, bei der Weltentstehung eine stetig zunehmende Beschleunigung der Weltbewegung gelehrt, so würde daraus doch nur eine immer reinere Gestaltung der Urstoffe sich ergeben, die aber nach seinen Voraussetzungen nicht zum Untergange führen könnte. Und speziell auf der Erde liefs er diese Beschleunigung und also auch den Fortschritt der Entmischung nicht stattfinden. Ja, auch für den Himmel bezieht sich die behauptete stetige Beschleunigung des Umschwungs wohl nur auf die Periode der Weltbildung.

Bezeichnete Empedokles die bewegenden Kräfte noch rein mythisch, so hat Anaxagoras mit seiner Weltvernunft einen entschiedenen Irrweg in bezug auf diese Frage betreten. Wir müssen ihn wegen dieser Lehre tadeln, aber aus dem entgegengesetzten Grunde wie Plato und Aristoteles. Was er diesen zu wenig tat, tut er uns zu viel. Es war ein verhängnisvoller Irrtum, das Zweckprinzip und einen besonderen Träger desselben in die Welterklärung einzuführen. Sehen wir aber von diesem für seine Zeit erklärlichen und entschuldbaren Fehler ab, vergegenwärtigen wir uns die ganze Summe der ganz der Naturerklärung gewidmeten Lebensarbeit dieses tiefernsten, scharfsinnigen, genialen Denkers, vergegenwärtigen wir uns die strenge Folgerichtigkeit seiner Konstruktionen und die Fülle wahr-

haft geistvoller Züge darin, wie sie sich uns ergeben haben, so dürfen wir ihm, wenn auch mit einer Einschränkung hinsichtlich des Superlativs, den alten Ehrennamen des „am meisten Physischen“ (Sext. Emp. Dogm. 1. 90) wohl gönnen. Jedenfalls kommt ihm derselbe zu hinsichtlich der ausschliefslich diesem Gegenstande zugewandten Richtung seines Interesses, von der jetzt schliefslich im Anschlusse an seine Naturlehre noch gehandelt werden mufs.

Anaxagoras soll nach der schon mehrfach erwähnten Aufzählung des Clemens von Alexandria für das höchste Lebensgut erklärt haben „die Forschung (theoria) und die daraus entspringende Freiheit“. Hier ist die bei den Pythagoreern mit Bezug auf ihre besondere Richtung spezieller formulierte gelehrte Beschäftigung in ihrer vollen Allgemeinheit belassen, dagegen ein Zug hinzugefügt, der dem in zahlreichen Zügen und Anekdoten zu Tage tretenden Charakterbilde des Anaxagoras vortrefflich angepafst ist. Die Forschung ist an sich selbst beseligend; sie beglückt aber ferner auch dadurch, dafs sie den Forscher, den sie ganz hinnimmt, von den Sorgen und Kümmernissen um die niederen Angelegenheiten des Lebens befreit und ihn diesen Dingen gegenüber mit einem grofsartigen Gleichmut, mit der allgemeinen philosophischen Grundstimmung wappnet. Es bedarf keiner Erinnerung, dafs wir auch in dieser Angabe keinen geschichtlichen Bericht über eine von Anaxagoras getroffene wissenschaftliche Lehrentscheidung in der Frage des höchsten Gutes, sondern nur eine aus dem überlieferten Bilde seiner Persönlichkeit und aus gelegentlichen Äufserungen ungeschichtlich zurechtgemachte Formel vor uns haben, die höchstens angibt, wie er diese Frage beantwortet haben könnte, wenn er zweihundert Jahre später gelebt hätte.

Dieses ausschliefsliche Interesse für die Wissenschaft und der daraus entspringende Hochsinn nun spiegelt sich teils in den Berichten über sein Verhalten zu den Interessen des äufseren Lebens und über gelegentliche Aussprüche von ihm, teils aber auch in Äufserungen, in denen er ausdrück-

lich die Frage der Glückseligkeit und der Lebenswerte ins Auge gefafst haben soll.

In ersterer Beziehung lesen wir schon bei Plato (Hipp. mai. 283 A), er habe das reiche ererbte Vermögen vernachlässigt und alles eingebüfst. Auch Aristoteles deutet einmal auf diesen Charakterzug des Anaxagoras hin (1141 b, 3). Wie Thales sei er weise, aber nicht klug, weil sie über der Erkenntnis des an sich nicht Verwendbaren das Nützliche vernachlässigten. Schon die Zusammenstellung mit Thales zeigt hier, dafs von einer wissenschaftlichen Theorie über das höchste Gut bei ihm nicht die Rede sein kann. Auch Cicero (Tusc. V. 115) führt ihn als Beweis für das Glück der wissenschaftlichen Beschäftigung an, da er ja sonst nicht Landbesitz und Erbteil im Stiche gelassen und sich ganz dem göttlichen Genufs des Lernens und Forschens hingegeben hätte. Nach Diog. L. (II. 6) hatte er seinen ganzen Reichtum seinen Verwandten überlassen, und nach einer anderen Erzählung antwortet er auf den Vorwurf, er verwahrlose seinen Besitz: „Nicht wäre ich gerettet, wenn nicht diese Dinge zu Grunde gegangen wären.“ Eine ähnliche Gleichgültigkeit wird ihm auch in anderen Beziehungen beigelegt. Eine Bezugnahme auf Anaxagoras fand man in einer Stelle einer Tragödie des Euripides (Theseus), wo der Held erklärt, von einem Weisen gelernt zu haben, dafs man sich alle möglichen Schicksalsschläge stets gegenwärtig halten müsse, um durch ihr etwaiges Eintreffen nicht überrascht zu werden (Cic. Tusc. III. 29 f.; Plut. Cons. Apol. p. 112. An ersterer Stelle wird auf Anaxagoras auch der Ausspruch bei der Nachricht vom Tode eines Sohnes zurückgeführt: „Ich wufste, dafs ich einen Sterblichen gezeugt habe“). Und als er beim Herannahen des Todes in Lampsakus gefragt wird, ob er wünsche, dafs seine Leiche nach Klazomenä gebracht werde, habe er geantwortet, es bedürfe dessen nicht; der Weg zum Totenreiche sei von allen Orten gleich nahe (Cic. Tusc. I. 104; D. L. II. 11). Das ihn an Stelle dieser Dinge beherrschende Interesse bezeichnen folgende beide Äufserungen. Auf die Frage, warum man wünschen müfste, lieber geboren als nicht geboren zu sein,

antwortet er: „Um der Betrachtung des Himmels und des gesamten Weltalls willen“ (Eth. Eud. 1216, 10; D. L. II. 10). Und auf den Vorwurf, er vernachlässige sein Vaterland, erwidert er, auf den Himmel (das Weltall) zeigend: „Beileibe nicht! Gar sehr liegt mir mein Vaterland am Herzen“ (D. L. II. 7).

Und von Äufserungen mehr allgemeingültiger Bedeutung berichtet schon Aristoteles (1179, 13), er habe gesagt, die Lehre, dafs nicht Reichtum und Macht glücklich mache, müsse der Menge seltsam erscheinen. Und nach der eudemischen Ethik (1215 b, 7) antwortet er auf die Frage, wer der Glücklichste sei: „Keiner von denen, die du dafür hältst. Dir würde er als ein Tor erscheinen“, wozu der Autor die allerdings eine starke Färbung von seiner eigenen Weltanschauung aus an sich tragende Erläuterung gibt, dafs er wohl an ein Leben ohne Schmerz und Fehl für das Gute, mit erhabener Forschung ausgefüllt, gedacht haben möge.

So zeigt Anaxagoras in seiner persönlichen Lebensauffassung die deutliche Prägung des in seiner Forschertätigkeit bewufst vollbeseligten Denkers und Gelehrten. Dazu stimmt auch die Angabe, dafs man ihm (mit Rücksicht auf seine Grundlehre) den Beinamen „die Vernunft“ gegeben habe, der sich auch noch in einem erhaltenen Verse aus den Sillen des Timon von Phlius findet (D. L. II. 6), und dafs Perikles aus dem Verkehr mit ihm den erhabenen Ton seiner Beredsamkeit angenommen habe. Dazu stimmt auch ein erhaltenes lyrisches Bruchstück des Euripides, in dem er, offenbar mit Beziehung auf Anaxagoras, den Forscher selig preist, der, unbekümmert um die Bestrebungen der Menge, ausschliefslich im Anschauen und Erforschen der unvergänglichen Welt sein Leben hinbringt. Eine wissenschaftliche Behandlung jedoch der Frage nach dem höchsten Gute wird ihm mit Unrecht beigelegt.

Nach dieser Übersicht über seine Lehre wird die weitere Gestaltung seines Schicksals nach Veröffentlichung seines Buches verständlicher werden. Erfolgte diese wirklich erst um 434, so war damit den Feinden des Perikles eine will-

kommene Handhabe geboten, um dem grofsen Staatsmanne einen Verdrufs zu bereiten und seine Stellung zu erschüttern. Anaxagoras wurde nicht einmal auf Grund seiner Gesamtlehre, sondern, ganz nach dem Rezepte der christlichen Inquisitionsprozesse, auf Grund einzelner herausgerissener Sätze wegen „Unfrömmigkeit", d. h. wegen Widerspruchs gegen die herrschende Mythologie, auf den Tod angeklagt. Er hatte gelehrt, dafs die Sonne nicht eine Gottheit, sondern ein glühender Steinklumpen sei. Diese Lehre war allerdings besonders auffällig und geeignet, Widerspruch hervorzurufen. Auch Sokrates hat sie gerade in seiner Weise einer eingehenden Kritik unterworfen (Mem. IV. 7, 6). Übrigens wurde die theologische Anklage noch verschärft durch eine politische, indem man ihn auch der Hinneigung zu oder gar des Einverständnisses mit den Medern, dem alten Erbfeinde, beschuldigte (D. L. II. 12). Der Verlauf des Prozesses wird verschieden erzählt. Offenbar kannte man im späteren Altertume den wirklichen Hergang nicht mehr; jedenfalls vermögen wir heute aus den widersprechenden Angaben nicht mehr die etwa darunter befindliche richtige herauszuerkennen. Hohe Geldstrafe (5 Talente = 22 500 M., nach dem heutigen Geldwert das Zehnfache) und Ausweisung, Freisprechung auf Grund persönlicher Anwaltschaft des Perikles, Flucht aus dem Gefängnis durch Veranstaltung desselben, das sind die verschiedenen Lesarten (Z. 975, 4). Jedenfalls fand sich Anaxagoras bewogen, nachdem ihm ein solcher Lohn dreifsigjährigen Wirkens in Athen geworden, trotz seiner mindestens 66 Jahre den Staub des athenischen Bodens von seinen Füfsen zu schütteln.

Er kehrte nicht in seine Vaterstadt zurück. Er fand für den Rest seiner Tage eine neue Heimat in Lampsakus am Hellespont. Er mufs auch dort noch bis zu seinem 428 im Alter von 72 Jahren erfolgten Tode in ehrenvoller und wirksamer Weise seine Lehrtätigkeit fortgesetzt haben. Wenigstens ist aller Wahrscheinlichkeit nach, wie später zu zeigen, der 40 Jahre jüngere Demokrit in Lampsakus sein Schüler gewesen, und auch ein Lampsakener wird als sein Schüler genannt (Z. 1019, 4). Auch die ihm

in Lampsakus erwiesenen hohen Ehren gelten wohl nicht allein der Berühmtheit seines Namens und der sympathischen Würde seiner Persönlichkeit. Als sein Ende naht, erscheinen vor ihm, wie schon erwähnt, die Behörden der Stadt und erkundigen sich nach seinen Wünschen hinsichtlich des Ortes seiner Bestattung. Desgleichen fordern sie ihn auf, selbst die ihm nach seinem Tode zu erweisenden Ehren zu bestimmen. Er fordert, dafs zu seinem Andenken der Monat, in dem er sterben würde, für die Jugend der Stadt alljährlich ein Ferienmonat sein sollte, und dies soll noch nach Jahrhunderten beobachtet worden sein. Aufserdem ehrte man ihn durch Begräbnis auf öffentliche Kosten und durch Altäre, die der „Vernunft" und der „Wahrheit" gewidmet gewesen sein sollen (Alkidamas, Schüler des Gorgias bei Aristot. 1398 b, 16; D. L. II. 14 f.; Aelian. V. VIII. 19).

Sein Hauptschüler war Archelaos, jedenfalls in Athen, der nach Theophrast (D. 479) „der Lehrer des Sokrates gewesen sein soll", und der die Naturlehre des Anaxagoras durch eine Reihe nicht ganz unbedeutender Abweichungen im einzelnen modifizierte (Z. 1033 ff.). Man nannte ihn den letzten Physiker (D. L. II. 16). Daneben scheint er auch schon unter dem Einflusse der Sophisten, der neuen Zeit huldigend, über die Entstehung der staatlichen Einrichtungen spekuliert zu haben (D. 564; D. L. II. 16). Auch der von einem Teile der Sophisten vertretene Satz, das Gerechte und das Schlechte beruhe nicht auf Natur, sondern auf wechselnder Sitte und willkürlicher Satzung, wird ihm bereits beigelegt (D. L. ib.). Was es mit der angeblichen Schülerschaft des — ihm gleichaltrigen! — Sokrates auf sich hat, wird später zu erörtern sein.

3. Leukippos (um 450).

Bei dem Begründer des scharfsinnigsten und folgerichtigsten dieser drei Parallelsysteme kommt zunächst die Existenzfrage in Betracht. Epikur hat behauptet, es habe gar keinen Leukippos gegeben (D. L. X. 13), und diese Behauptung ist noch neuerdings von einem geistvollen und

gelehrten deutschen Philologen (Erwin Rohde, Verhandl. der 34. Philol.-Vers., 1879) wieder aufgenommen worden. Zur Entkräftung dieser Behauptung können folgende Tatsachen genügen: 1. In der der aristotelischen Schule angehörigen Schrift über Melissos, Xenophanes und Gorgias kommt in dem Bericht über eine etwa um 450 verfafste Jugendschrift des Gorgias eine Bezugnahme auf einen Sprachgebrauch in Schriften des Leukipp vor (980, 7). Da diese Bezugnahme allem Anscheine nach auf der Schrift des Gorgias selbst beruht, liegt hier aller Wahrscheinlichkeit nach ein fast der Entstehungszeit des leukippischen Systems gleichzeitiges Zeugnis eines wenig jüngeren Zeitgenossen vor. 2. Diogenes von Apollonia, dessen Lehre bereits 423 von Aristophanes verspottet wurde, hat nach dem Zeugnisse Theophrasts (D. 477) wesentliche Punkte derselben von Leukipp übernommen. 3. Aristoteles nennt nicht nur Leukipp sehr häufig neben Demokrit, sondern zeigt namentlich an einer Stelle (Entstehen und Vergehen I. 8) ausführlich, wie Leukippos die Grundgedanken des Atomismus im Gegensatze gegen die eleatische Lehre entwickelt habe. 4. Theophrast hat ihn für den Verfasser der unter den Schriften Demokrits aufgeführten „Grofsen Weltordnung“ und wahrscheinlich auch für den Verfasser der ebendort aufgeführten Schrift „Über die Vernunft“ erklärt (D. L. IX. 46; D. 321) und wenigstens die Grundzüge des Atomismus ihm ausdrücklich beigelegt (D. 483). In dem Umstande, dafs diese Schriften später in das Gesamtverzeichnis der Hervorbringungen der atomistischen Schule aufgenommen wurden, liegt auch die Erklärung der Möglichkeit, das Dasein Leukipps zu leugnen. Namentlich seine Hauptschrift, die gewifs ursprünglich nur den Titel „Die Weltordnung“ (Diakosmós) führte, wurde nach der Aufnahme in die grofse Sammlung von einer gleichnamigen Schrift Demokrits, die den Titel „Die kleine Weltordnung“ erhielt, als „Die grofse Weltordnung“ unterschieden und galt jetzt ebenfalls für ein Werk Demokrits. Damit wäre die Existenzfrage erledigt.

Da er nun ferner jedenfalls der Lehrer des um 460

geborenen Demokrit war, kann seine Geburt mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit um 490 und das Hervortreten seiner Lehre um 450 angesetzt werden. Weiteres ist aber über seine Lebensverhältnisse nicht bekannt. Sogar sein Geburtsort war schon den Alten nicht mehr bekannt. Aristoteles sagt nur einmal: „Leukipp und der Abderit Demokrit“ (303, 4), läfst also die Frage nach seiner Herkunft unbestimmt. Theophrast (D. 483) gibt an, er sei entweder aus Elea oder aus Milet gewesen, denn beide Angaben fänden sich. Aber mutmafslich beruhten diese Angaben nur auf Vermutung; es spiegelt sich darin nur die Tatsache, dafs Leukipp der hauptsächlichste Umgestalter der alten milesischen Naturlehren unter dem Einflusse des parmenideischen Denkens ist, wie denn auch Theophrast selbst im unmittelbaren Anschlusse an die vorstehende Angabe berichtet, er sei, von der Lehre des Parmenides ausgehend, über dieselbe hinausgeschritten. Wenn nun eine spätere Angabe (D. L. IX. 30) zu diesen beiden mutmafslichen Geburtsorten als dritten gar noch Abdera hinzufügt, so ist da lediglich die spätere Bezeichnung der atomistischen Schule als abderitische (nach ihrem durch die Lehrtätigkeit Demokrits begründeten Sitze) auf den Vorgänger und Lehrer Demokrits übertragen. Nur mit überwiegender Wahrscheinlichkeit kann hiernach vermutet werden, dafs Unteritalien und speziell Elea die Bildungsstätte und somit möglicherweise auch die Geburtsstätte sowie die Stätte des Wirkens Leukipps gewesen ist. Die Nachrichten, die ihn geradezu zum Schüler Zenos machen (D. L. I. 15; D. 564), stimmen, wie wir sehen werden, mit der wirklichen Entwicklung seiner Lehre völlig überein und haben daher die gröfste Wahrscheinlichkeit für sich.

Nach den vorhandenen zuverlässigen Nachrichten läfst sich eine Anzahl von Grundlehren des atomistischen Systems mit vollster Sicherheit auf Leukipp zurückführen. Aristoteles (Entstehen und Vergehen I. 8) führt, ausgehend von dem Problem, wie eine Einwirkung eines Stoffes auf einen anderen möglich sei, aus, dafs die am meisten methodische und von einem Prinzip ausgehende Lösung desselben von

Leukipp und Demokrit gegeben worden sei. Sie gingen von der Natur aus, wie sie wirklich sei. Ihren Ausgangspunkt hätten sie von der Leugnung des Leeren bei den Eleaten genommen. Daraus hätten die Eleaten die Unmöglichkeit der Bewegung und der Vielheit geschlossen. Denn auch Vielheit sei nur möglich, wenn es ein dazwischentretendes Leeres gebe. So seien sie in rein begrifflichem Raisonnement, ohne die Erfahrungstatsachen zu Rate zu ziehen, völlig vom sinnlich Gegebenen abgekommen und auf Behauptungen geraten, die an Unsinnigkeit noch über die Vorstellungen der Wahnsinnigen hinausgingen. Diese nämlich irrten zwar in Fragen des Sittlichen und Herkömmlichen, würden aber niemals Feuer und Eis für ein und dasselbe halten. Diesen gegenüber habe dann Leukipp (hier, an entscheidender Stelle, wird er allein genannt und seine Worte, was nur bei einer noch vorhandenen Schrift Sinn hatte, mit einem „Er sagt“ angeführt) ein Verfahren eingeschlagen, dessen Ergebnisse mit der Sinneswahrnehmung in Einklang ständen. Er habe zugestanden, dafs es ohne ein Leeres keine Bewegung gebe, und dafs das Leere ein Nichtseiendes sei, nichts desto weniger aber behauptet, dies Nichtseiende existiere ebensosehr wie das Seiende. An dieser entscheidenden Stelle (325, 28) ist im Texte ein Wort ausgefallen; die Worte „desto weniger“ sind jedoch eine durch den Sinn geforderte Ergänzung. Hier also hat sich im Gegensatz gegen die eleatische Lehre der Gedanke der Realität des Raumes zum erstenmal zu voller Klarheit emporgerungen. Hier bezeugt Aristoteles schon für Leukipp, allermindestens dem Sinne nach, anscheinend aber auch schon der paradoxen Formulierung nach, die sonst Demokrit zugeschrieben wird, die Grundlehre des Atomismus: „Nicht in höherem Mafse existiert das Ichts als das Nichts“ (mē māllon to dĕn ē to mēden). Beide Arten des Existierenden aber, läfst Aristoteles Leukipp fortfahren, ständen im schroffsten Gegensatze zueinander. Das im eigentlichen Sinne Seiende sei ein durchaus Volles (d. h. absolut Dichtes, wie ja auch die Eleaten in Konsequenz ihrer Leugnung des Leeren behaupteten), aber es gebe dessen

nicht nur ein einziges, sondern — was ja bei der Existenz des Leeren möglich — unbegrenzt vieles. Jedes Einzelne dieser Vielheit sei wegen seiner Kleinheit unsichtbar. Durch die Existenz des Leeren werde ihm ferner auch die Möglichkeit der Bewegung gewährleistet. Die Atome bewegen sich im Leeren. Diese nicht mehr teilbaren kleinsten Massenteilchen (Atom bedeutet ein Unteilbares) seien ferner nicht flächenhaft, sondern körperhaft. Sie existieren in unbegrenzt vielen Formen. Aus ihnen entstehe das Zusammengesetzte einesteils durch das Leere (d. h. in der Form lockerer Zusammenfügung mit Zwischenräumen), andernteils durch Berührung (d. h. in fester Zusammenfügung ohne leere Räume dazwischen) (325 b, 29). Auf diesen Zusammenfügungen und ihrem Wechsel beruhe Entstehen und Vergehen und die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes (325, 31).

Aristoteles erklärt an dieser Stelle, die Betrachtung über das aus diesen Grundlagen weiter sich Ergebende abbrechen zu wollen. Er hätte also wohl noch einiges Weitere zur Lehre speziell des Leukipp beibringen können. Eine Stelle, an der er diese Fortsetzung speziell in betreff der Grundlehren des Leukipp geliefert hätte, findet sich in seinen uns erhaltenen Schriften nicht. Woher er das bis dahin Beigebrachte entnommen hat, ob aus einer Schrift Leukipps oder aus einer abgeleiteten Quelle, sagt er nicht, doch ist bei seiner Art zu forschen wohl das erstere wahrscheinlicher. Jedenfalls stehen wir einem vollgültigen und unbezweifelbaren Zeugnisse über Entstehung und Grundzüge der Lehre Leukipps gegenüber. Dieser ist ihm geradezu der Erretter der Wissenschaft von der Welt- und Naturlosigkeit der Eleaten.

Auch Theophrast unternimmt in der uns überlieferten Auslassung über Leukipp (D. 483), die Grundzüge des Atomismus speziell im Sinne Leukipps darzulegen. Nach dem bereits angeführten Zeugnisse, nach dem er die „Grofse Weltordnung“ für ein Werk Leukipps hielt, dürfen wir annehmen, dafs seine Darstellung dieser Schrift entnommen ist. Auch er läfst Leukipp seine Lehre im Gegensatze gegen die der Eleaten entwickeln. Während diese das

Seiende für einheitlich und der Masse nach begrenzt erklärten, habe er ihm unbegrenzte Vielheit beigelegt. Während jene es, das Nichtseiende leugnend, für unbewegt ausgäben, erkläre er die Atome (d. h. die nicht mehr teilbaren Elemente des Seienden) für beständig bewegt (hier tritt zuerst die an der Aristotelesstelle noch nicht erwähnte ursprüngliche Eigenbewegung der Atome auf). Die Möglichkeit dieser Bewegung beruhe darauf, dafs das Seiende um nichts mehr existent sei als das Nichtseiende (das Leere). Beide seien geradezu die Elemente des Werdens, daher es auch heifse: „Sie (die Atome) bewegen sich in dem Leeren." Die Gestalt der Atome sei von unbegrenzter Mannigfaltigkeit bei völliger Gleichheit der stofflichen Beschaffenheit; sie seien absolut voll (hier führt Theophrast sogar das altertümliche, jonische Wort nastós für „voll" an, das jedoch möglicherweise erst von Demokrit gebraucht worden ist (D. 285, 311, 314).

So weit bei Theophrast der Bericht über Leukipp; die weiter folgenden Angaben beziehen sich auf Demokrit und seine Schule.

Die hier im Gegensatze gegen die eleatische Einheitslehre betonte Vielheit der Stoffatome konnte er aus der pythagoreischen Lehre von den Raumatomen (der „Grenze") entnehmen, wie überhaupt ein Einflufs auch des pythagoreischen Hauptsystems auf sein Denken zwar nicht äufserlich bezeugt wird, aber aus inneren Gründen sehr wahrscheinlich ist.

Ob schon Leukipp die unbegrenzte Mannigfaltigkeit in der Gestalt der Atome näher ins einzelne ausgeführt hat, wird nicht berichtet, ist aber nach der Darstellung seiner Lehre von der Weltentstehung (D. L. IX.; 31 s. u.) wahrscheinlich. Ebenso steht es mit der Begründung der Unteilbarkeit derselben durch die absolute Dichtigkeit. Auf diese Frage mufste schon Leukipp durch seine nahen Beziehungen zu den Eleaten geführt werden. Schon Zeno hatte, wenn Teilbarkeit angenommen wurde, die unendliche Gröfse des einzelnen Stoffteils bewiesen, und Parmenides hatte für sein kugelförmiges Seiendes die Teillosigkeit behauptet.

Dafs schon er Gröfsenunterschiede der Atome angenommen hat, wird ebenfalls in dem Bericht über seine Weltbildungstheorie (D. L. IX. 31) vorausgesetzt. Von der Verschiedenheit der Gröfse ist aber, da die Atome bei völlig gleichartiger Beschaffenheit und absoluter Dichtigkeit sämtlich von gleicher Schwere (spezifischem Gewicht) sind, auch die Verschiedenheit des Gewichts abhängig (Arist. 326, 9). Aristoteles legt Unterschiede der Gestalt sowohl wie der Gröfse der Atome beiden, dem Leukipp und dem Demokrit, gemeinsam bei (303, 13).

Ein wichtiges Hilfsmittel zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Dinge ist für die atomistische Theorie, da auch ihr der Begriff der chemischen Verbindung gänzlich fehlte, die Anordnung und die Stellung oder Lage der Atome. Aristoteles verdeutlicht die Anordnung durch das Beispiel der beiden Buchstaben A und N, die entweder zu der Silbe an oder zu der na zusammentreten können. Die Stellung erläutert er durch ein griechisches Schriftzeichen, das senkrecht gestellt (N) ein N, wagerecht gestellt (Z) ein Z bedeutet (985b, 18). Selbstverständlich hat der letztere Unterschied nur bei Atomen von unregelmäfsiger Gestalt, nicht bei runden und glatten, Bedeutung. Dafs nun auch dieser Teil der Theorie schon bei Leukipp vorkam, wird dadurch wahrscheinlich, dafs Aristoteles öfter, wo er seiner erwähnt, Leukipp und Demokrit verbunden anführt (985b, 12; 300, 21; 314, 21; 315b, 4 ff.). Hier auch die verdeutlichende Bemerkung zur Anordnung: „Aus denselben Buchstaben entsteht eine Tragödie und eine Komödie;“ vergl. auch D. 397.

Von entscheidender Bedeutung für den Atomismus ist die Frage, wie die ursprüngliche Bewegung der im Leeren zerstreuten Atome gedacht wurde. Aus welcher Ursache wurde dieselbe abgeleitet? Und in welcher Richtung verlaufend wurde sie gedacht? Nach der angeführten Darstellung Theophrasts hat es den Anschein, als ob schon Leukipp eine den Atomen ursprünglich anhaftende Eigenbewegung angenommen habe, vermöge deren sie in den verschiedensten Richtungen im Raume umherfahren. Sie

sind „beständig bewegt", „bewegen sich im Leeren". ‚Genau denselben Ausdruck gebraucht Aristoteles in der an die Spitze gestellten, zusammenhängenden Darlegung über Leukipp (325, 31; vergl. 300 b, 9). Eben derselbe legt wiederholt 'gerade Leukipp die ewige Bewegung bei (1011 b, 32; 1012, 6). Durch diese Zeugnisse scheint die Annahme einer nicht weiter erklärbaren Urbewegung der Atome schon bei Leukipp genügend bekräftigt (vergl. D. 564).

Man sollte nun erwarten, dafs der Atomismus von vornherein genauere Bestimmungen über Richtung und Art dieser Bewegung (ob in vielerlei Richtung? ob ausschliefslich geradlinig?) aufgestellt hätte. Dies scheint aber nicht der Fall gewesen zu sein. Wenigstens sagt Aristoteles in bezug auf Leukipp und Demokrit (985 b, 19): „Die Frage der Bewegung, aus welcher Ursache oder wie sie bei den Urelementen des Seienden stattfindet, haben auch sie, ebenso wie die andern (ihre Zeitgenossen), leichtfertig beiseite gelassen." Ebenso vermifst er an einer anderen Stelle (300 b, 10) bei beiden eine Angabe über die Art und naturgemäfse Richtung der Urbewegung, und ferner rügt er wiederholt am atomistischen Systeme, dafs es nur den leeren Raum als Ursache der Bewegung anführe, der ja freilich nur eine Bedingung ihrer Möglichkeit ist (265 b, 24; 214, 24). Leukipp speziell scheint überhaupt das Prinzip der mechanischen Erklärung alles Geschehens noch nicht mit voller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht zu haben. Wenigstens wird ihm an zwei fast bis zum Wortlaut übereinstimmenden Stellen (D. L. IX. 33; D. 565), die wohl ihre letzte Quelle an Theophrast haben, der Vorwurf gemacht, er berufe sich für alles Geschehen in der Welt auf eine gewisse Notwendigkeit, über deren Natur er aber nichts Deutliches zu sagen wisse. Doch ist dies Urteil vielleicht tendenziös und befangen, weil vom Standpunkt eines in der Welt wirksamen Zweckprinzips aus gefällt. Wenigstens wird er anderweitig nach derselben Quelle zu denen gerechnet, die mit deutlichem Bewufstsein im Gegensatz gegen eine Weltvernunft ein vernunftloses Naturgesetz annehmen

(D. 330), und die einzige Stelle, die eine wörtliche Anführung aus einer seiner Schriften („Über die Vernunft") aufbewahrt hat (D. 321), lautet: „Keine Sache geschieht zufällig, sondern alles nach Gesetz (lógos) und aus Notwendigkeit." Nach dieser Stelle scheint er doch einen genügend deutlichen Begriff von der Notwendigkeit gehabt zu haben. Er hat geradezu den Begriff des Naturgesetzes.

Die Weltentstehung anlangend findet sich zunächst in einigen Berichten eine seltsame Unterscheidung zwischen dem „Unendlichen" und dem „grofsen Leeren". Der erste Akt der Entstehung einer Welt besteht nach diesen Darstellungen darin, dafs die Atome aus dem Unendlichen in das grofse Leere stürzen (D. L. IX. 30, 31; D. 564). Diese Unterscheidung erklärt sich wohl dadurch, dafs schon Leukipp in schroffem Gegensatze gegen die Eleaten das Leere geradezu für eine stoffliche Ursache des Seienden erklärte (Arist. 985 b, 8), also nicht mit dem blofsen Raume identifizierte. Dies liegt denn auch schon in dem Satze, dafs das Nichts nicht weniger sei als das Ichts. Es scheint fast, als ob auch hier eine Beeinflussung durch die pythagoreische (oder anaximenische) Weltentstehungslehre vorläge. Mit der Weltentstehungslehre hängt ferner enge zusammen die Vorstellung von der Entstehung der Elemente. Aristoteles (302, 12) rügt auch hier an beiden Atomikern, dafs sie nur unzulänglich angegeben hätten, aus wie beschaffenen und gestalteten Atomen die vier Elemente sich zusammensetzten. Sie beschränkten sich darauf, dem Feuer die kugelförmigen Atome zuzuweisen, während sie bei Luft, Wasser und Erde nur Gröfsenunterschiede der Atome annähmen nnd dabei ein Übergehen dieser drei Elemente ineinander behaupteten (303, 14, 25). Letzteres scheint auch sonst bezeugt zu werden (D. L. IX. 30). Natürlich konnte er einen solchen Übergang nur durch veränderte Atomverbindung vermittelt denken.

Über Leukipps Weltentstehungslehre selbst findet sich ein höchst komplizierter Bericht bei Diogenes Laertius (IX. 31 ff.), der teilweise dunkel ist, teilweise aber auch durch andere Zeugnisse bestätigt wird. Durch das Zusammen-

prallen der Atome entsteht aus den vielen unregelmäſsigen Bewegungen eine einheitliche Wirbelbewegung. Dabei soll sich das Gleichartige zusammenfinden. Die feinsten Atome werden, wie beim Durchsieben, aus der Masse wieder herausgedrängt und scheiden aus der werdenden Welt aus. Die übrigen bilden im Umwirbeln ein kugelförmiges System. Um dasselbe bildet sich durch Verfilzung hakenförmiger Atome (D. 336) eine Haut oder ein Mantel (offenbar die feste Welthülle, das Firmament). Aus denselben Stoffen soll dann aber auch wieder vermöge eines Zuges zur Mitte sich die Erde bilden. Diese ist nach Leukipp, ähnlich wie bei Anaximander, tamburinförmig (D. 377; D. L. IX. 30). Ebenso entstehen durch allerlei mit dem Wirbel zusammenhängende weitere Vorgänge, deren Schilderung infolge der groſsen Kürze teilweise unverständlich ist, innerhalb der Hohlkugel die übrigen Bestandteile unserer Welt: zu äuſserst die Sonne, dann die übrigen Gestirne, dann der Mond. Aus einer nicht recht verständlich überlieferten Ursache nahm auch er eine nachträgliche Senkung der Erde nach Süden an (D. 377). Diese schräge Lage der Erde zur Achse der umlaufenden Himmelskörper, in denen die ursprüngliche Wirbelbewegung fortwirkt, dient, wie bei Anaxagoras, zur Erklärung der Bahn der Sonne am südlichen Horizont.

Da die Bedingungen der Entstehung einer Welt sich unbegrenzt oft wiederholen, so gibt es selbstverständlich unbegrenzt viele Welten, die sich aber auch gelegentlich wieder in die Urstoffe auflösen (D. L. IX. 30; D. 327). Hiernach ist Leukipp der erste, der die unbegrenzte Vielheit der Weltsysteme gelehrt hat. Es ist freilich zwischen dieser antiken Auffassung und der in der modernen Welt auf Grund der kopernikanischen Theorie zuerst durch Giordano Bruno vertretenen ein himmelweiter Unterschied. Dort jede einzelne Welt durch eine feste Kugelhülle von allen übrigen und von der Unendlichkeit abgeschlossen, die Himmelskörper nur Trabanten der Erde; hier diese unsere Welt von unendlicher Weite und Gröſse, jeder Fixstern eine Sonne, von Planeten umgeben. Nur in einem Punkte ähneln sich beide Anschauungen: unsere Welt mit

Sonne und Erde ist bei beiden nicht mehr die Welt schlechthin, deren behagliche Enge einen geeigneten Schauplatz für ein nach Menschenart gedachtes Götterwalten abgeben konnte.

Nach einem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles (404, 5) hat Leukipp schon in den Sonnenstäubchen einen Beweis für die Erfüllung des Raumes mit Atomen gesehen. Wie es nach derselben Stelle (und D. 388) scheint, hat auch er schon die Seele für feurig, d. h. aus kugelförmigen und daher äufserst beweglichen Atomen bestehend, gedacht (D. 214). Selbstverständlich war dadurch beim Fehlen der Einheitlichkeit die Fortdauer nach dem Tode ausgeschlossen. Auch der Grundgedanke der Erkenntnislehre Demokrits, nach dem wir mit den Sinnen nicht die Wirklichkeit des Seienden, sondern nur durch die Natur unseres Auffassungsvermögens veränderte Eindrücke desselben erhalten, wird schon Leukipp zugeschrieben (D. 397). In der Tat lag diese Folgerung bei der Grundannahme von der Verschiedenheit des Wesens des Seienden vom Sinnenfälligen so nahe, dafs Leukipp so gut wie Empedokles oder Anaxagoras sie ziehen konnte. Ob er schon die präzise Formulierung dafür gefunden hat, dafs die sinnenfällige Beschaffenheit der Dinge nicht von Natur (phýsei), sondern nur für die menschliche Auffassungsweise (nómo) vorhanden sei, ist zweifelhaft. Doch wird auch diese schon sowohl ihm als dem von ihm beeinflufsten Diogenes von Apollonia zugeschrieben (D. 397).

Auch die Erklärung des Sehens durch von den Dingen sich ablösende „Bilder“, die wir bei Empedokles kennen gelernt haben, und die nachher Demokrit vertrat, wird schon ihm zugeschrieben (D. 403, 395; Alex. Aphr. zu de Sensu S. 24 u. 56). Da Empedokles der Ältere ist, wird er sie zuerst aufgestellt haben. Dadurch aber erhält die Wahrscheinlichkeit, dafs Leukipp in Unteritalien lebte, einen neuen Zuwachs. In strenger Folgerichtigkeit hat endlich auch er schon das Denken, ebensogut wie die Sinneswahrnehmung, für einen rein körperlichen Vorgang erklärt (D. 394).

Möglicherweise sind auch noch andere Lehren, die in den auf uns gekommenen Nachrichten nur für Demokrit bezeugt werden, schon von Leukipp aufgestellt worden. Doch genügt das Wenige, was erhalten ist, zum Beweise, dafs die Grundzüge des atomistischen Systems ihm angehören, und dafs er der eigentliche Schöpfer desselben ist.

4. Die letzten Ausläufer der milesischen Schule (um 430).

In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts treten uns noch zwei Anhänger der alten jonischen Naturlehre entgegen. Dieselben gehören nicht nur der Zeit nach hierher, sondern auch deshalb, weil sie in den Einzelheiten ihrer Lehre sich von den fortgeschrittenen Anschauungen der Zeit beeinflufst zeigen. Insbesondere mufs der eine derselben, Diogenes von Apollonia, hier eingeordnet werden, weil er von Anaxagoras und Leukipp vieles entlehnt hatte. Dies bezeugt Theophrast ausdrücklich (D. 477), und es läfst sich auch im einzelnen vielfach nachweisen, so dafs seine Lehre, die der Demokrits der Zeit nach vorangeht, in manchen Fällen als Beweis dienen kann, dafs schon Leukipp die betreffende Lehre aufgestellt hat. An den zweiten derselben, Hippon, knüpft sich kein solches Interesse, doch ist auch er der Zeit wegen an dieser Stelle einzuordnen.

Bei Diogenes von Apollonia fehlen fast alle direkten Nachrichten über seine persönlichen Verhältnisse. Aus einer von dem Aristotelesschüler Demetrius von Phaleron verfafsten Verteidigungsschrift des Sokrates stammt die Angabe, dafs er in Athen heftig angefeindet und beinahe in einen Religionsprozefs verwickelt worden sei (D. L. IX. 57). Auf einen athenischen Aufenthalt etwa im dritten Viertel des 5. Jahrhunderts deutet auch der Umstand, dafs seine Lehre in den 423 aufgeführten „Wolken“ des Aristophanes (wovon nachher) und in den „Troerinnen“ des Euripides (884 ff.) berücksichtigt worden ist. Auch Theophrast bezeugt an der angeführten Stelle,

dafs er so ziemlich der jüngste der von der milesischen Schule ausgegangenen Physiker gewesen sei.

Wo seine Vaterstadt Apollonia gelegen hat, ist unbekannt; als Schriftsteller bediente er sich, wie die erhaltenen Fragmente seiner Schrift „Über die Natur“ zeigen, des kleinasiatisch-jonischen Dialekts. Aufser diesen Fragmenten sind noch zahlreiche indirekte Nachrichten, auf Theophrast beruhend, über seine Lehre vorhanden.

Bei Diogenes steigert sich wie bei Heraklit die Lebendigkeit des Urstoffes zur höchsten Vernünftigkeit. Abweichend von Heraklit ist sein Interesse nicht der Gemütsbefriedigung und praktischen Lebensführung, sondern dem Theoretischen, der Naturerklärung, zugewandt. In seiner Darstellung verfuhr er streng methodisch. In dem erhaltenen Anfangssatze seiner Schrift (D. L. IX. 57; VI. 81) spricht er aus, dafs man bei jeder Darlegung zunächst das Prinzip in unanfechtbarer Weise feststellen müsse. Er betonte im weiteren Verlaufe zunächst, dafs für alles Seiende ein einheitliches Urprinzip angenommen werden müsse, weil nur so eine verändernde Einwirkung der Stoffe aufeinander gedacht werden könne (Arist. 322b, 13). Nur das dem Grundwesen nach Gleiche kann das Gleiche affizieren. Er bewies sodann, dafs dies Urprinzip einesteils ein Stoff sein müsse, aus dem alle Stoffe abgeleitet werden könnten, andernteils aber auch ein denkendes Wesen, befähigt, alles zweckvoll zu ordnen und das in der Welt vorhandene Leben und Bewufstsein hervorzubringen (Z. 260). Wir erkennen hier deutlich die Beeinflussung durch Anaxagoras, nur dafs er die durch die neue Denkrichtung aufgebrachte Zweiheit der Prinzipien wieder zur Einheit zurückführt. Für dieses einheitliche Prinzip erklärt er alsdann die als Seele, als lebendiges und denkendes Wesen gefafste Luft (Z. 260). Mit Anaximenes leitete er aus dieser durch Verdichtung und Verdünnung als ihre ersten Lebensäufserungen die Mannigfaltigkeit des Seienden ab (D. 477; Z. 264, 3), aber er fafste die Verdichtung und Verdünnung offenbar nicht, wie jener, als zwei entgegengesetzte Entwicklungsrichtungen der Luft, sondern stellte, wie Heraklit das Feuer, so die

Luft an die Spitze und liefs von ihr die Verdichtung und Verdünnung als zwei Richtungen des gleichen Weges (als Weg aufwärts und abwärts) ausgehen. Dies ergibt sich unzweifelhaft daraus, dafs er die Luft in ihrer Reinheit für den dünnsten und feinsten und damit zugleich für den wärmsten Stoff erklärte (Z. 264). Verdichtung ist Abkühlung, Verdünnung Erwärmung. Schon die Luft selbst zeigt in dieser Beziehung unendlich viele Abstufungen: die obere Luft ist dünner und wärmer als die untere. Auf den weiteren Stufen der Verdichtung entsteht das Feuchte und das Feste.

Andernteils ist aber die Luft auch das Prinzip alles Lebens und alles Seelischen einschliefslich der Vernunft (D. 510, 512). Inwieweit er dies in der Welteinrichtung nachwies, ist im einzelnen nicht bekannt. Doch beruht wohl hierauf, dafs er mit besonderem Nachdruck die Luft als Gottheit oder als Zeus bezeichnete und diesem unter Berufung auf Homer Allwissenheit beilegte (D. 536). Direkt legte er auch der Luft Erkenntnis bei (Arist. 405, 23).

Insbesondere beruht alles Seelische bei den organischen Wesen auf der Einatmung der Luft (Simplic. Phys. 152, 18; Hippokr. de flat. 3). Die Pflanzen sind unbeseelt, weil sie nicht atmen (D. 512). Je reiner die eingeatmete Luft ist, um so vollkommener ist das seelische Leben. Die Fische atmen zwar (Arist. 470b, 30), aber wegen der geringen Menge der dem Wasser beigemengten Luft können sie noch weniger als die der Erde zugeneigten und unreine Luft atmenden Landtiere Intelligenz entwickeln. Die Vögel atmen zwar eine reinere Luft, aber diese durchdringt nicht ihren ganzen Körper, daher sie den Fischen an Intelligenz nicht überlegen sind. Die Kinder sind unverständig, weil sie wegen ihrer niedrigen Statur in einer tieferen Luftschicht atmen. Ähnlich erklärte er die Unverständigkeit der Schlafenden, der Trunkenen und mit Speise Überfüllten (D. 513 f.).

Auf diesen mit strenger Folgerichtigkeit aus seinem Grundprinzip abgeleiteten Vorstellungen beruht denn auch eine äufserst komische Erfindung in den „Wolken“ des

Aristophanes. Derselbe hat in dieser Komödie allerlei Auswüchse in den Ansichten der damals in Athen bekannten Philosophen auf die Gestalt des Sokrates zusammengehäuft. Und dazu hat denn auch Diogenes von Apollonia einen beträchtlichen Anteil beigesteuert. Inbesondere findet der bei Sokrates in die Lehre tretende Strepsiades den Meister in einem Hängekorbe hoch oben in der Luft schwebend und erhält dafür die Erklärung, dafs die denkende Erkenntnis der überirdischen Dinge nur oben in der reineren Luft möglich sei, wo die Feuchtigkeit der Erde nicht störend auf das Denken wirke (219 ff.).

Die von Theophrast behauptete Abhängigkeit von Anaxagoras und Leukipp in den Einzelheiten seiner Lehre läfst sich heute nur noch in wenigen Zügen nachweisen. In bezug auf Anaxagoras, dessen Lehre ohnedies genügend bekannt ist, hat dies auch kein weiteres Interesse. Ob er z. B. mit diesem die Gestirne von der Erde stammen liefs, ist nicht ersichtlich. Jedenfalls dachte auch er sie als glühende Steinmassen und erklärte den Stein von Aegospotamos für einen herabgefallenen Stern (D. 341, 342, 349, 356). Mit Leukipp soll er gemeinsam gehabt haben die Vielheit der gleichzeitig existierenden Welten (327), welche Angabe jedoch zweifelhaft ist, vornehmlich aber den Satz, dafs die Sinneswahrnehmungen nicht die wirkliche Beschaffenheit der Dinge offenbaren, sondern nur eine Umgestaltung der Eindrücke durch die besondere Beschaffenheit unserer Organe (D. 397). Dies ist also zugleich ein Zeugnis für das Vorhandensein dieser Lehre schon bei Leukipp. Im übrigen sind die überlieferten Einzelheiten seiner Naturerklärung ohne allgemeines Interesse.

In völlig entgegengesetzter Richtung als Diogenes von Apollonia wird die jonische Naturlehre durch Hippon weitergebildet. Dieser nimmt dadurch eine Sonderstellung ein, dafs er aus dem Stoffe allein ohne anhaftende seelische Eigenschaften die Welt abzuleiten versuchte. Er tritt damit aus dem Bereiche des Hylopsychismus heraus. Und da er auch nicht, wie Empedokles, Anaxagoras und Leukipp, ein vom Stoffe verschiedenes Prinzip der Bewegung annahm, so

stellt er eine ganz eigenartige, durch ihn allein vertretene Denkrichtung dar. Er ist Materialist, aber nicht Materialist im Sinne der vorgenannten drei Denker, auch nicht im heutigen Sinne des Wortes, sondern Materialist im streng buchstäblichen Sinne des Wortes. Er leitet alles aus dem Stoffe allein ohne irgend einen Zusatz ab. Darauf beruht es denn auch wohl, dafs ihm Aristoteles Leichtfertigkeit und Pöbelhaftigkeit des Denkens vorwirft (984, 4; 405 b, 2), und dafs er, während man bei den Hylopsychisten immer noch die Anerkennung eines wirkenden Göttlichen im weiteren Sinne fand, ausdrücklich als Atheist bezeichnet wird (D. 475).

Von Hippon war schon bei Thales die Rede. Über seine persönlichen Verhältnisse kann mit einiger Sicherheit fast nur ausgesagt werden, dafs er der Zeit des Perikles angehörte (Z. 254, 4). Aufserdem wird er in dem mehrerwähnten Auszuge aus Menons Geschichte der Arzneikunst als „Krotoniat“ bezeichnet, womit aber nicht seine Herkunft, sondern nur seine Zugehörigkeit zu der bei Alkmäon erwähnten krotonianischen Ärzteschule bezeichnet wird. Aber auch diese Bezeichnung hat bei ihm, wie die Grundzüge seiner Lehre zeigen, einen ganz anderen Sinn als bei einem Alkmäon.

Er erklärte das Wasser rein als solches, ohne ihm seelische Eigenschaften beizulegen, für den Urstoff der Dinge und führte dafür die Gründe an, die wir als fälschlich dem Thales beigelegte kennen gelernt haben (Aristot. 983 b, 23; D. 475). Auch die Seele ist Wasser (Aristot. 405 b, 1; D. 566, 212, 214, 388). Dazu stimmen denn auch vollständig die physiologischen und medizinischen Lehren, die ihm in dem Auszuge aus Menon beigelegt werden. Als das Prinzip des Lebens und der Wahrnehmung (also auch der seelischen Funktionen) beim Menschen wie bei den lebenden Wesen überhaupt hat er danach die im Körper vorhandene Feuchtigkeit bezeichnet. Befindet sich diese in normalem Zustande, so ist das Geschöpf gesund; trocknet sie ein, so verliert es die Empfindung und stirbt. Beim Greise ist der Körper trocken und daher ohne lebhaftere Empfindungen.

Durch Hitze oder Kälte verändert sich der Bestand der Feuchtigkeit im Körper, wird zu viel oder zu wenig, zu dick oder zu dünn oder gerät sonst in einen abnormen Zustand. Daraus entstehen alle Krankheiten.

Eine andere Quelle für das Detail seiner Lehren, nämlich für seine Vorstellungen vom Weltgebäude, bildet unzweifelhaft ein Teil der Thales fälschlich zugeschriebenen Sätze. Wie seine Grundlehre, so hat er nämlich auch manche seiner Speziallehren Thales untergeschoben. Man könnte daher aus diesem für Thales Unmöglichen eine Reihe von Zügen aussondern, die mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit Hippo beigelegt werden könnten. Einiges davon ist bereits bei Thales angeführt worden. Wir würden so ein Bild von seiner Weltansicht gewinnen, wie sie sich unter dem Einflusse fortgeschrittener Naturforschung gestaltet hatte. Es kann jedoch auf diese Ausführungen als zu wenig bedeutsam hier verzichtet werden.

5. Demokrit (ca. 420).

Demokrit gehört unter den Erscheinungen, mit denen die Geschichtschreibung der Philosophie zu tun hat, zu den Geistern allerersten Ranges. Seine Bedeutung beruht nicht allein darauf, dafs er das System Leukipps zur Vollendung gebracht und eine atomistische Schule begründet hat, die ungefähr ein Jahrhundert bestanden hat, auch nicht allein auf den nachhaltigen Wirkungen, die in der weiteren Entwicklung der antiken Philosophie von ihm ausgegangen sind. Sie beruht in erster Linie auf seiner überraschenden, eigenartigen Gröfse und Universalität als Denker wie als Schriftsteller. In ihm hat vornehmlich schon die erste Periode der antiken Philosophie mehr noch als in Heraklit einen Typus der auch auf das persönliche Leben und Wohlsein angewandten Forschung hervorgebracht. Doch unterscheidet er sich in diesem Punkte dadurch in tiefgreifendster Weise von Heraklit, dafs nach ihm nicht auf die Welteinrichtung, die achtlos am Menschen vorübergeht, die Befriedigung gegründet werden kann, sondern dafs wir die Bedingungen

der Glückseligkeit ausschliefslich in uns selbst zu suchen haben. Mit dieser Auffassung wird Demokrit der wahre Stammheros der wahren Philosophie im engeren Sinne.

Leider hat für uns ein ungünstiges Geschick die Dokumente seiner hervorragenden Bedeutung als Denker und Schriftsteller bis auf wenige dürftige Überbleibsel und Nachrichten zweiter Hand völlig vernichtet. Schon in seiner eigenen Schule mufs es an geschichtlichem Sinne sehr gefehlt haben. Nur wenige, offenbar lediglich gelegentliche Angaben über sein Wirken gehen auf seine Schüler und Nachfolger zurück. Seine Schriften wurden in seiner Schule mit denen Leukipps und seiner Nachfolger zu einer einheitlichen Masse zusammengewirrt, in der das Echte durch einen Wust minderwertiger Leistungen der Nachfolger beeinträchtigt wurde. Bald mufs auch diese Schule durch Mangel an bedeutenderen Talenten verkümmert und zu Grunde gegangen sein. Sein grofser jüngerer Zeitgenosse Plato scheint, wenngleich die von Aristoxenos, dem Verleumder des Sokrates und Plato, ausgeheckte Geschichte von dessen fanatischem Hafs gegen die Lehre Demokrits, die ihn zum Aufkauf der Schriften desselben mit der Absicht der Vernichtung angetrieben habe (D. L. IX. 40; Athen. XI. 15, 114 f.), nur abgeschmackte Erdichtung ist, fast nur gegen Ende seines Lebens und auch dann nur indirekt, durch einen Teil seiner Gedankenwelt beeinflufst worden zu sein. Es haben dann zwar Aristoteles und Theophrast sich eingehend mit dieser beschäftigt und uns wertvolle und zuverlässige Nachrichten über seine Lehre aufbewahrt, aber bald versteht es Epikur, die eigene werte Persönlichkeit an die Stelle des gröfseren Vorgängers zu pflanzen und mit den von ihm erborgten Gedanken sein eigenes, Jahrhunderte dauerndes System zurechtzuzimmern, so dafs in seiner ohnedies nicht gerade anf Gelehrsamkeit erpichten Schule eine Mifsachtung des eigentlichen Urhebers ihrer Grundgedanken Platz griff. Trotzdem aber hatten die Demokrit beigelegten Schriften sich bis ins erste nachchristliche Jahrhundert erhalten, und Thrasylos, der gelehrte Hofastrolog des Kaisers Tiberius (14—37 nach Chr.), derselbe, der als eifriger Verehrer Platos

dessen Schriften in einer geordneten Ausgabe zusammenstellte, hat in gleicher Weise auch eine umfassende Zusammenstellung der unter Demokrits Namen erhaltenen Schriften veranstaltet und mit einer orientierenden Einleitung versehen (D. L. IX. 41, 37, 45), ein schönes Zeugnis objektiver Wertschätzung des Gediegenen auch bei eigener entgegengesetzter Denkrichtung. Aber diese verdienstvolle Bemühung hat nicht den Erfolg gehabt, den man erwarten sollte, und der bei Plato eingetroffen ist, die Dokumente einer genialen Geistesarbeit der Nachwelt zu erhalten. Zwar finden sich beim Pyrrhoneer Sextus Empiricus um 180 nach Chr. noch reichliche Anführungen aus Demokrit, dieselben sind aber wahrscheinlich einem älteren Schriftsteller entlehnt, und im übrigen sind wohl diese Schriften trotz der Bemühung des Thrasylos bald der Gleichgültigkeit oder wohl eher noch dem Hasse ganz entgegengesetzter Geistesrichtungen sowohl auf heidnischem wie auf christlichem Boden zum Opfer gefallen. So ist es denn heute kein leichtes Stück Arbeit, ein dem grofsen Gegenstande einigermafsen entsprechendes Bild von der Persönlichkeit und Geistesarbeit Demokrits zu entwerfen.

Über das Leben Demokrits ist nur wenig Beglaubigtes überliefert. Die meisten der erhaltenen Züge tragen den Stempel der Erdichtung an der Stirn; Anekdoten, die den ihn beherrschenden gewaltigen Forschertrieb oder den ihm eigenen, fast übernatürlichen Scharfsinn ins Licht setzen sollen. Demokrit war geboren in der blühenden und wohlhabenden Stadt Abdera in Thracien, die um die Mitte des 6. Jahrhunderts von den vor der persischen Unterjochung flüchtenden Bewohnern des kleinasiatisch-jonischen Teos gegründet worden war (Herod. I. 168). Wie die Phokäer nach Elea im fernen Westen, so retteten die Teer ihre Freiheit nach dem hohen Norden. Dafs Abdera später in den Geruch eines antiken Krähwinkel oder Schöppenstädt kam, davon ist vielleicht, wie später zu zeigen, sein grofser Sohn die unschuldige Ursache geworden. Seine Geburt fällt nach einem auf ihn selbst zurückgehenden Zeugnis und nach der Annahme des Chronologen Apollodor (D. L. IX. 41) wahr-

scheinlich um 460; Thrasylos setzt sie ein Jahr vor die Geburt des Sokrates, also um 471. Nach seinem eigenen Zeugnis (ib.) fällt die Abfassung der „Kleinen Weltordnung", die wahrscheinlich seine früheste Schrift war, mutmafslich ums Jahr 420. Zwischen diese beide Daten, d. h. etwa von 435 an, sind seine ausgedehnten Bildungs- und Forschungsreisen anzusetzen. Auch über diese ist ein Selbstzeugnis erhalten (Clem. Al. Strom. I. 15; Euseb. Praep. ev. X. 2). Nach diesem hat er von allen seinen Zeitgenossen die meisten Länder forschend durchwandert und den Sinn der meisten Menschen kennen gelernt, und ist in geometrischer Beweisführung nicht einmal von den ägyptischen Gelehrten überwunden worden. Diesen ägyptischen Aufenthalt eingerechnet ist er im ganzen fünf Jahre in der Fremde gewesen.

Dafs in diese Reisen vornehmlich seine philosophische Ausbildung verlegt werden mufs, ist im höchsten Grade wahrscheinlich. Er war persönlicher Schüler des Leukipp (Arist. 985 b, 4; Theophr. D. 484; der Epikureer Apollodor um 140 vor Chr. D. L. X. 13; IX. 34). Mutmafslich hat dieses für seine ganze Denkrichtung entscheidende Zusammensein in Elea stattgefunden. Denn einen Aufenthalt in Unteritalien bezeugen auch sonstige zuverlässige Angaben. Nach dem unteritalischen Geschichtschreiber Glaukos von Rhegium, der noch sein Zeitgenosse war, und nach Thrasylos war er persönlicher Schüler pythagoreischer Denker (D. L. IX. 42). In welchem Orte dies gewesen sein kann, läfst sich, da um 440 die blutige Zersprengung des pythagoreischen Ordens in den unteritalischen Griechenstädten stattgefunden hatte, nicht ausmachen. Und nach dem Zeugnis des Demokriteers Apollodotos von Kyzikos (D. L. IX. 38), das als auf einer Überlieferung der Schule beruhend stark ins Gewicht fällt, hat er mit Philolaos verkehrt. Es mufs dies vor dem thebanischen Aufenthalt des Philolaos gewesen sein, vielleicht in Kroton, zu dessen Ärzteschule ja Philolaos von Haus aus gehörte. Dafs er in der Geistesrichtung desselben manches mit der des Leukipp Verwandtes finden mufste, braucht hier nicht noch-

mals betont zu werden. Dagegen hat er sich vielleicht bei den Pythagoreern die geometrischen Kenntnisse angeeignet, mit denen er nachher den ägyptischen Weisen imponieren konnte. Für einen Aufenthalt aber auch speziell in Elea kann ins Gewicht fallen, dafs er in seinen Schriften die Hauptlehren des Parmenides und Zeno erwähnt hat (D. L. IX. 42). Letzterer kann sogar damals noch am Leben gewesen sein.

Dafs er auch in Ägypten war, ist nach seinem eigenen Zeugnis nicht zu bezweifeln. Ägypten lag damals mehr noch als zur Zeit des Thales im Gesichtskreise der Griechen. An der letzten Erhebung dieses Landes gegen die persische Herrschaft in dem Dezennium von 460—450 hatten bedeutende Flotten der Athener, d. h. des grofsen Seebundes, an dessen Spitze Athen stand, aufs nachdrücklichste teilgenommen. Der athenische Bund führte auf ägyptischem Boden den Kampf gegen den persischen Erbfeind. Seit 449 war die persische Herrschaft über Ägypten wieder gesichert, aber die Anziehungskraft des alten Wunderlandes und seiner Weisheit auf einen Mann wie Demokrit konnte sich trotzdem geltend machen. Auch bestand zwischen Griechen und Ägyptern ohne Zweifel auf Grund der vorangegangenen gemeinsamen Kämpfe eine freundliche Stimmung. Dafs spätere Zeugen (D. L. IX. 35; D. 565) seine Reisen nicht nur auf Ägypten, sondern auch nach Persien zu den Chaldäern, zum Roten Meere, nach Äthiopien und selbst zu den „nackten Weisen“ Indiens ausdehnen, kann nicht ins Gewicht fallen. Ob er nach Babylon zu den Chaldäern gekommen ist, mufs dahingestellt bleiben. Immerhin waren durch die Perserkriege die Länder des persischen Reiches dem Interesse der Griechen nahegerückt worden, aber auch das Zeugnis des Geographen Strabo im ersten nachchristlichen Jahrhundert, dafs Demokrit einen grofsen Teil Asiens durchreist habe (XV. p. 703), ist hier nicht von genügender Beweiskraft. Indien aber lag vor dem Zuge Alexanders noch ganz aufserhalb ihres Gesichtskreises.

Dafs er auch in Athen gewesen ist, bezeugt er selbst in den mehrfach angeführten Worten: „Ich war in Athen,

und niemand kannte mich", (Cic. Tusc. V. 104; D. L. IX. 36). In welchem Zusammenhange diese Worte vorkamen, ist nicht bekannt; anscheinend aber besagen sie nur, dafs er mit den dortigen Philosophen keine Beziehungen angeknüpft habe, sondern inkognito dort geweilt hat. Der weiteren Angabe, dafs er dort auch Sokrates gesehen habe, jedoch ohne von diesem gekannt zu sein, widersprach schon Demetrius von Phaleron in seiner Verteidigung des Sokrates (ib. 37); und es ist auch an sich wenig wahrscheinlich, da Sokrates um jene Zeit (vor 430) noch ziemlich unbekannt war und seine Wirksamkeit erst eben begann.

Höchstwahrscheinlich hat er auf dieser Reise auch den seit etwa 433 in Lampsakos weilenden Anaxagoras aufgesucht. Von persönlichen Beziehungen zu diesem ist mehrfach die Rede (D. L. II. 14; IX. 34). Dafs diese von persönlich unfreundlicher Natur gewesen seien, wie diese Stellen berichten, ist wohl nur ein aus Demokrits Polemik gegen Anaxagoras abgeleiteter Klatsch. Dafs sie in Athen stattgefunden haben sollten, ist wegen der Entfernung des Anaxagoras aus Athen um 433 und wegen des eigenen Zeugnisses Demokrits, dafs er in Athen mit niemand verkehrt habe, ausgeschlossen. In seinen Schriften hat er Anaxagoras mehrfach, teils anerkennend (S. Emp. Dogm. I. 140), teils ablehnend (D. L. IX. 34 f.), erwähnt. Dafs er (nach letzterer Stelle) die Lehre des Anaxagoras von der Weltvernunft ablehnte, ist selbstverständlich; dafs er aber dessen Lehre von Sonne und Mond für nicht original, sondern entlehnt erklärt haben sollte, pafst weder auf des Anaxagoras Lehre von der Beschaffenheit noch von der Entstehung der Himmelskörper und mufs daher wohl auf einem Mifsverständnis beruhen.

Die kindlichen Erzählungen von einer Erbteilung mit seinen beiden Brüdern vor der Reise, bei der sich Demokrit mit einer baren Summe von 100 Talenten (= 450 000 Mk.) begnügt habe, vom vollständigen Verbrauch dieser Summe auf der Reise und von den fürstlichen Spenden, die ihm sodann seine Vaterstadt nach Vorlesung seines Erstlings-

werks hätte zu teil werden lassen (Ael. Var. hist. IV. 20; D. L. IX. 35, 39) brauchen nicht eingehend behandelt zu werden. Letztere steht überdies mit den ebenso kindlichen Anekdoten, nach denen er von seinen Landsleuten für verrückt gehalten und erst infolge des Urteils des Hippokrates zu Ehren gekommen sei, der ihn heilen sollte und dabei seine Geistesgröfse entdeckt habe (Z. 845; D. L. IX. 24), in vollem Widerspruch. Auch dafs in diesen Berichten die „Grofse Weltordnung“, die nach Theophrast Leukipp angehörte, als das vorgelesene Meisterwerk figuriert, kennzeichnet sie als Erdichtung.

In seine Vaterstadt zurückgekehrt, beschäftigte sich Demokrit mit dem Vortrag seiner Lehre, mit umfangreichen Forschungen auf den verschiedensten Gebieten und mit der Abfassung seiner Schriften. In bezug auf die beiden ersten dieser Tätigkeiten ist Näheres nicht bekannt; von seiner Schule, die die abderitische genannt wurde, und deren Anhänger, auch wenn sie nicht aus Abdera gebürtig waren, als Abderiten bezeichnet werden, wird im folgenden Kapitel die Rede sein. Von seinen Schriften hat sich ein Verzeichnis in der von Thrasylos ihnen gegebenen Anordnung, wenngleich in verderbtem Zustande, erhalten (D. L. IX. 46). Danach hat dieser sie wie die platonischen in Tetralogien, d. h. in Gruppen von je vier Schriften, angeordnet (ib. 45), und zwar scheint er dieser Gruppen 15, also im ganzen 60 Schriften, angenommen zu haben. Diese kleineren Gruppen sind dann wieder, gemäfs dem Ausspruche des Thrasylos, Demokrit sei ein geistiger Fünfkämpfer gewesen (D. L. IX. 37), d. h. entsprechend den fünf Arten der körperlichen Übungen: Sprung, Schnelllauf, Diskoswurf, Sperwurf, Ringen, ein Virtuose in der Naturforschung, der Ethik, der Mathematik, den Wissenschaften der allgemeinen Bildung und den Theorien der nützlichen Künste, in gröfsere Abteilungen zusammengeordnet. Deren sind sechs: moralische Schriften (2 Tetralogien), physische (4 Tetralogien), mathematische (3 Tetralogien), musische, d. h. Sprachen, Poesie und Gesang betreffende (2 Tetralogien), technische, d. h. medizinische, den Landbau, die Malerei und die Kriegskunst betreffende

(2 Tetralogien). Aufserdem eine sechste Abteilung, Schriften verschiedenen, meist naturwissenschaftlichen Inhalts in zwei Tetralogien enthaltend. Nun nennt zwar auch Diogenes Laertius (I. 16) in einem Verzeichnis solcher Philosophen, die zahlreiche Schriften verfafst haben, Demokrit an vierter Stelle, gleich nach Aristoteles, aber dies ist kein Beweis für die Echtheit der ganzen thrasylischen Schriftenmasse, da dieses Verzeichnis einesteils sehr unvollständig ist und z. B. Plato und Theophrast, sowie einige anderweitig von ihm als Vielschreiber Bezeichnete (den Epikureer Apollodor, den Karneadeer Klitomachos) übergeht, andernteils aber Demokrit betreffend offenbar auf der Sammlung des Thrasylos beruht. Dafs aber diese Sammlung vieles Fremde Demokrit aufbürdet, ergibt sich schon daraus, dafs sich unter dieser Schriftenmasse auch die beiden von Theophrast Leukipp beigelegten Schriften finden, ferner aber auch daraus, dafs, nach diesen 60 Titeln zu schliefsen, in diesen Schriften mehrfach dieselben Themata und Stoffe wiederholt bearbeitet waren. Die Sammlung des Thrasylos charakterisiert sich hiernach als eine Art von Inventar der gesamten geistigen Arbeit der Schule. Wir haben es nur mit den naturwissenschaftlichen und ethischen Lehren Demokrits zu tun. Diese bilden auch die einzigen Gebiete, auf denen eine einigermafsen ausgiebige und zuverlässige Überlieferung seiner Lehren vorhanden ist.

Jedenfalls wird die Vortrefflichkeit seiner schriftstellerischen Darstellung von den Alten einmütig gerühmt. Schon der Spötter Timon läfst ihn (D. L. IX. 40) unter den in der Unterwelt sich tummelnden Helden des Gedankens als „kundigen Hirten der Rede“ unter den Ersten sich hervortun. Cicero erteilt seiner Sprache mehrfach (Orator 67; De Orat. I. 49; Div. II. 133) hohes Lob und stellt ihn mit Plato zusammen. Plutarch (Qu. conviv. V. 7, 6) nennt seine Rede „dämonisch und prächtig“, und Sextus Empiricus (Dogm. I. 265) findet sie der des Zeus ähnlich.

Die Angaben über die Dauer seines Lebens (Z. 848) sind verschieden und stimmen nur darin überein, dafs er ein hohes Alter erreichte. Sie schwanken zwischen 90 und

109 Jahren. Auch bei der niedrigsten Annahme ragt er weit in die folgende Periode hinein und hat z. B., wenn er um 370 gestorben ist, Sokrates um annähernd 30 Jahre überlebt.

Was nun zunächst die Naturlehre Demokrits anbetrifft, so gilt von ihr im allgemeinen das Urteil Ciceros, er stimme mit Leukipp in der Annahme der beiden Grundprinzipien, des Leeren und des Vollen, überein, stelle aber das übrige ausführlicher dar (Acad. II. 118).

In diesem Sinne werden dann wohl zunächst die beiden Beweise für die Existenz des Leeren, die Aristoteles (213b, 4 ff.) den Atomikern beilegt, ihm zuzuschreiben sein: 1. Ohne Leeres keine Ortsbewegung; 2. ohne leere Zwischenräume keine Möglichkeit der Zusammenpressung der Körper. Es ist freilich nicht ausgeschlossen, dafs schon Leukipp, der das Leere gegen die Eleaten behauptete und verteidigte, diese Gründe vorgebracht hat.

Übereinstimmende Eigenschaften sämtlicher Atome sind: 1. Die völlige Gleichheit der Qualität. Es gibt nur eine Art von Stoff (Arist. 275b, 29). Derselbe hat z. B. an sich keine Farbe. Das, was von uns als Farbe und Farbenwechsel empfunden wird, beruht auf der Anordnung der Atome in einem gröfseren Ganzen (Arist. 316, 1). Selbstverständlich sind die Atome auch von gleichem spezifischem Gewicht (Arist. 326, 9).

2. Die absolute Dichtigkeit. Auf dieser beruhen die Unteilbarkeit (Cic. Fin. I. 17), die Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit (Unaffizierbarkeit) der Atome. Das Atom ist „apathisch“ (Aristot. 325, 52; D. 308; D. L. IX. 44; S. Emp. Dogm. IV. 318), d. h. es kann an ihm durch keine Einwirkung irgend eine Veränderung hervorgebracht werden, aufser der der räumlichen Lage. So sehr war er von dem ursächlichen Zusammenhange von Dichtigkeit und Unteilbarkeit durchdrungen, dafs er sich zu der Paradoxie verstieg, es könne ein Atom von der Gröfse einer Welt geben (D. 311). In diesem Ausspruch tritt noch die Herkunft der Atomenlehre von dem kugelförmigen, absolut dichten Seienden des Parmenides deutlich zu Tage. Die Atome sind nur Ver-

vielfältigungen dieses einen Seienden in kleinem Mafsstabe. Aber auch der Gedanke selbst, dafs eine Teilung nur möglich sei bei dazwischen befindlichem Leeren, beruht auf Zeno und gehört daher vielleicht schon Leukipp an.

Alle Mannigfaltigkeit in der Beschaffenheit der zusammengesetzten Dinge beruht nun aber auf den Verschiedenheiten, die schon an den Atomen vorkommen. Diese sind teils solche, die schon den einzelnen Atomen für sich genommen zukommen, teils solche, die auf der verschiedenen Art ihrer Zusammengruppierung beruhen.

Erstere sind Unterschiede der Gestalt und der Gröfse. Der Gestaltunterschiede mufs es unendlich viele geben, weil nur so die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge erklärt werden kann (Arist. 315 b, 9). Offenbar erschienen Demokrit die Gestaltunterschiede der Atome von hervorragendster Bedeutung für die Erklärung des Seienden, da er für sie aufser der von der Unteilbarkeit entlehnten Benennung „Atome" auch die Bezeichnung als „Ideen", d. h. Gestalten, gebrauchte (Plut. Kolot. 8, 4; D. 388). Eine seiner Schriften, die unter dem Titel „Über die Ideen" angeführt wird (Sext. Emp. Dogm. I. 137), hat aller Wahrscheinlichkeit nach von den Atomen gehandelt.

Beispiele, wie sich Demokrit die Mannigfaltigkeit der Gestalten gedacht hat, gibt Aristoteles nur an einer Stelle (188, 23). Danach sind sie unter anderem „winkelig, gerade oder kugelig". Reichlichere Beispiele gibt Theophrast da, wo er von Demokrits Erklärung der Sinneseindrücke handelt (D. 516 ff.). Davon nachher. Die reichhaltigste Aufzählung gibt Cicero (N. D. I. 66; Acad. II. 121). Danach sind die Atome teils glatt, teils rauh; sie sind rund oder winklig, gebogen, gekrümmt oder mit Haken versehen.

Die Gröfse der Atome hat ihre obere Grenze an ihrer Unsichtbarkeit; innerhalb dieser Grenze aber gibt es immer noch unzählige Abstufungen (D. L. IX. 44). Von der Gröfse ist natürlich, da das spezifische Gewicht bei allen das gleiche ist, das Gewicht der einzelnen abhängig (Theophr. D. 516, 61).

Zwei andere Verschiedenheiten, die ebenfalls für die Erklärung der Mannigfaltigkeit der Dinge von ausschlaggebender Bedeutung sind, beruhen auf den verschiedenen Möglichkeiten im Zusammentreffen der Atome. Es sind die Anordnung der gleich oder verschieden geformten und gleich oder verschieden grofsen, die ja ebenfalls in unendlich verschiedenartiger Weise stattfinden kann, und die Lage, die von den (unregelmäfsig gestalteten) Atomen in diesen Zusammenstellungen angenommen wird. Diese kann z. B. bei einem hakenförmigen, gekrümmten oder zugespitzten Atome ebenfalls eine unendlich mannigfache sein. Aus Veränderungen in der Anordnung und Lage der Atome erklärte Demokrit z. B. den Übergang aus dem festen in den flüssigen Zustand und umgekehrt, d. h. das Schmelzen und Erstarren (Arist. 327, 18).

Diese vier Verschiedenheiten der Atome sind für die besondere Eigenart der demokritischen Lehre von charakterisierender Bedeutung. Auf ihnen beruht ganz und gar die Möglichkeit des Versuchs, aus blofser mechanischer Vermischung dieser eigenartigen Urkörper die unendliche Vielartigkeit der Dinge abzuleiten. Als nächste Mischungsprodukte, aus denen dann weiter in der Weise des Empedokles die übrigen Dinge abgeleitet werden konnten, scheint Demokrit ausschliefslich die vier Elemente angesehen zu haben (D. L. IX. 44). Mit ihnen mündet seine Naturerklärung wenigstens teilweise — denn es ist z. B. in seiner Vorstellung vom Feuer etwas Eigenartiges, beruhend auf der Art seiner Entstehung, wovon nachher — in den bereits gebahnten Weg.

Dieses Eigenartige nämlich beruht auf seiner Lehre von der Urbewegung der Atome, ohne die überdies kein Zusammentreten zu zusammengesetzten Dingen, keine Weltentstehung möglich war. Im ursprünglichen Zustande der Vereinzelung befinden sich sämtliche Atome in lebhafter Bewegung. Über die Richtung und den Ursprung dieser Bewegung mufs er sich wohl nur unzulänglich ausgesprochen haben. Wenigstens erstreckt Aristoteles den Tadel eines fahrlässigen Verhaltens in der Beantwortung beider Fragen

gleichmäfsig auf ihn und auf Leukipp (985b, 19), und an einer anderen Stelle (252, 35; vergl. 742b, 17) meint er, hinsichtlich des Ursprungs der Bewegung überhebe sich Demokrit der Aufgabe, für ein immer Seiendes ein Erklärungsprinzip zu suchen. Auf diese fehlende Ableitung der Bewegung aus einem weiter zurückliegenden Ursächlichen scheint sich denn auch der Tadel des Aristoteles zu beziehen. Dafs Demokrit den Atomen eine innewohnende ursprüngliche Bewegung beilegte, scheint er selbst zu bezeugen (409, 13).

Was nun zunächst die Richtung anlangt, so wird auch jetzt noch behauptet, Demokrit habe sie als senkrechten Fall gedacht, d. h. er habe in kindlichster Naivetät das Oben und Unten auf der Erde auf das unendliche Leere übertragen. Einer solchen Leistung untergeordneten Denkvermögens war ein Epikur fähig, aber kein Demokrit. Aufserdem gibt Cicero nach griechischer Quelle (Fin. I 17; vergl. D. L. IX. 44) die betreffende Lehre Demokrits folgendermafsen an: „Die Atome bewegen sich in dem unendlichen Leeren, in dem es weder ein Oben noch Unten, weder eine Mitte noch ein Ende gibt, in der Art, dafs sie durch Zusammenstöfse in einen Zusammenhang geraten," d. h. offenbar in verschiedenen, aber mutmafslich als geradlinig gedachten Richtungen.

Und was dann ferner den Ursprung dieser Bewegung anbetrifft, so bezeugt Cicero an derselben Stelle, dafs man nach Demokrit „diese Bewegung der Atome anfangslos und von ewiger Zeit her bestehend annehmen" müsse, und an einer anderen Stelle (Fat. 20) sagt er, Demokrit habe lieber die strenge Notwendigkeit alles Geschehens (als unausweichliche Konsequenz dieser Annahme) in den Kauf nehmen wollen, als die natürliche Bewegung von den Atomen losreifsen. Die ewige Bewegung der Atome im Leeren wird auch anderweitig bezeugt (z. B. D. 565; Plut. Kolot. 8).

Diese ewige Bewegung haftet den Atomen teilweise auch noch nach ihrem Zusammentreten an. Das Wenige, was über ihre Bedeutung für den Unterschied der Elemente

für Leukipp bezeugt wird, ist schon bei diesem angeführt worden. Demokrit hat auch diesen Punkt genauer ausgeführt. Die gröfseren Atome erleiden, vornehmlich wenn sie sich wegen ihrer unregelmäfsigen Gestalt mehr oder weniger ineinander verfilzen, eine Hemmung der Urbewegung.

Anders das Feuer, das aus kleinen und runden Atomen besteht. Alle Eigenschaften und Wirkungen des Feuers, insbesondere auch seine verletzende Kraft, beruhen auf der Fortdauer der rapiden Bewegung (307, 16).

Hier ist nun der Punkt, wo das fruchtbarste Prinzip der demokritischen Naturlehre, wo eine wirkliche Vorahnung des Galileischen Beharrungsgesetzes zu Tage tritt. Eine sich nicht aufzehrende Bewegung, die keiner neuen Anstöfse bedarf, schien dem ganzen Altertume und Mittelalter nur auf dem seelischen Gebiete möglich. Wo sie vorhanden ist, wie z. B. bei den Gestirnen, mufs daher Beseelung als Ursache angenommen werden. Demokrit dagegen läfst die den Atomen anhaftende Bewegung sich nicht etwa in den ersten Zusammenstöfsen erschöpfen; sie bestimmt auch nachher, wie wir sehen werden, die Natur der aus den Atomen zusammengesetzten Elemente. Ja, das Seelische selbst findet umgekehrt aus diesem Beharren der anhaftenden Bewegung seine Erklärung. Es wurde daher vom Standpunkte des antiken Denkens aus ganz folgerichtig gegen ihn der Einwand gerichtet, eine mechanische Bewegung könne nur von kurzer Dauer sein und reiche daher nicht aus, die Bewegung in der Welt zu erklären (S. Emp. Dogm. III. 113).

Die durch den Zusammenprall der Atome an einer bestimmten Stelle entstehenden zusammengesetzten Bewegungen nun, durch die sich eine Welt bildet, bezeichnete Demokrit als Wirbel. Er identifizierte denselben, wie ausdrücklich bezeugt wird (D. L. IX. 45; S. Emp. Dogm. III. 113), mit der Notwendigkeit, auf die Leukipp alles Geschehen in der Welt zurückgeführt hatte. Hatte aber schon Leukipp diese Notwendigkeit zugleich als Weltgesetz bezeichnet und vom Zufall gesondert, so ist von Demokrit der Ausspruch überliefert, der allerdings zunächst auf das menschliche Schicksal

Bezug nimmt, die Menschen hätten sich das Trugbild des Zufalls als Vorwand für ihre eigene Unklugheit ersonnen (Stob. II. 156). Jedes Geschehen steht also in strengem ursächlichem Zusammenhange, der in letzter Linie auf der eigenartigen Verbindung der Atombewegungen beruht. Dagegen ist jede Zwecktätigkeit der Natur völlig ausgeschlossen (Arist. 472, 1).

Der durch den Zusammenprall der Atome erzeugte Wirbel bewirkt nun nach Demokrit näher ein Zusammentreten der gleichartigen Atome (Theophrast D. 484). Bei der Gleichartigkeit ist offenbar an die Gleichheit der Gestalt und Gröfse gedacht, und das nächste Erzeugnis dieses Zusammentretens sind offenbar die aus solchen je gleichartigen Atomen bestehenden vier Elemente. Diese Wirkungsweise des Wirbels wird geradezu als ein Naturgesetz bezeichnet. Demokrit hat aber noch eine genauere Begründung dieses Gesetzes durch zwei analoge Vorgänge versucht. Durch die schwingende Bewegung des Siebes werden die verschiedenen Getreidearten voneinander gesondert, und das Gleichartige findet sich zusammen: Linse zu Linse, Gerste zu Gerste, Weizen zu Weizen. Ebenso werden durch die Brandung am Meeresufer die länglichen Steinchen mit den länglichen, die runden mit den runden zusammengeführt (S. Emp. Dogm. I. 117). Diese Bilder haben nun allerdings wenig Beweiskraft, und es ist ihm daher, soweit wir urteilen können, die Begründung des vermeintlichen Naturgesetzes, das er als Mittelglied zur Ableitung der Elemente aus den Atomen nicht entbehren konnte, wenig gelungen. Beim Siebe wirkt aufser der rüttelnden Bewegung die Weite der Maschen und Öffnungen zur Zusammenführung des nach Gestalt und Gröfse Gleichartigen entscheidend mit. Oder es müfste an ein Sieb mit geschlossenem, undurchlässigem Boden gedacht werden, das dann aber kein Sieb mehr wäre, und bei dem überdies das Eintreten der angenommenen Wirkung durch das blofse Rütteln ebensowenig erweisbar wäre wie bei dem zweiten Bilde das Zusammentreten der gleichgeformten Steinchen durch die blofse mechanische

Wirkung der Brandungswelle. Kurz, es steht mit diesem Teile seiner Naturlehre nicht gut.

Wie er sich die Weltbildung im einzelnen und die Gestaltung des Weltgebäudes gedacht hat, darüber sind nur spärliche Angaben überliefert, die im allgemeinen ohne Schaden übergangen werden können. Er folgte hier in allen wesentlichen Punkten Leukipp (D. 329, 336). Einige Besonderheiten hinsichtlich der Natur der Himmelskörper, die ihm allein beigelegt werden, und in betreff deren die Lehre Leukipps nicht bekannt ist, deuten auf Beeinflussung durch Anaxagoras hin. Wie dieser erklärte er die Gestirne für „Felsen“ (D. 341). Wie er ihr Leuchten erklärte, wird nicht gesagt, doch hat er mutmaſslich mit Anaxagoras den Himmel für feurig gehalten und also die Himmelskörper für glühende Felsen. Bei der Sonne (D. 349) wird dies ausdrücklich und in Worten, die mit denen des Anaxagoras übereinstimmen, bezeugt. Sie ist ein glühender Steinklumpen oder Fels. Beim Monde wird er sogar geradezu mit Anaxagoras zusammengestellt. Beide lehren (D. 357), derselbe sei „eine glühende Feste, in der es Ebenen, Berge und Schluchten gibt“. Entsprechend erklärte er auch das „Gesicht im Monde“, hierin etwas abweichend von Anaxagoras, durch den Schattenwurf der höheren Teile des Mondes (D. 361). Dies deutet wieder darauf hin, daſs er mit Anaxagoras den Mond neben dem nur schwachen eigenen Lichte als nur mäſsig glühender Körper von der Sonne erleuchtet sein lieſs. Die Bewegung der Sonne und also wohl auch der übrigen Himmelskörper wird durch den bei der Entstehung der Welt erzeugten und dauernd bestehenden Wirbel bewirkt (D. 353).

Die bedeutendste Abweichung von Leukipp, die hinsichtlich der Gestalt der Erde, zeigt ebenfalls eine Beeinflussung durch Anaxagoras. Wie dieser faſste er die Erde, abweichend von Leukipp, als eine flache Scheibe (D. 377). Nach dem Zeugnis des Aristoteles (294 b, 13) übernahm er von Anaxagoras geradezu die Vergleichung mit einem Deckel über der darunter befindlichen Luft und die Begründung dieser Annahme durch die Notwendigkeit,

für das Beharren der Erde an ihrer Stelle einen genügenden Grund zu haben. Diese Begründung war bei ihm sogar noch zutreffender als bei Anaxagoras, da er von Leukipp die feste Welthülle, die „Haut um die Welt“ übernommen hatte (D. 336). Er schliefst sich also in bezug auf die Gestalt der Erde mit voller Entschiedenheit und aus wissenschaftlichen Gründen, die für den damaligen Stand der Wissenschaft berechtigt waren, an die alte jonisch-ostgriechische Vorstellung an. Hiermit hängt auch die Angabe zusammen, dafs die Erde anfangs, als ihre Ausbildung noch nicht vollendet war, geschwankt habe (D. 378), sowie seine Erklärung der Senkung der Erdscheibe nach Süden, weil dort die Luft weniger tragfähig sei (D. 371). Die Herkunft der Himmelskörper von der Erde scheint er nicht von Anaxagoras übernommen zu haben. Bezeugt wird nur, dafs er die Erde früher als die Gestirne entstanden sein liefs (D. 565). Dagegen betrachtete er wenigstens Sonne und Mond als ursprünglich selbständig entstandene Bildungen wie die Erde (D. 581), als Welten für sich, die also erst nachträglich sich mit der Erde zu einem einheitlichen Weltsysteme verbunden haben. Ebenso scheint er bei der Sonne die feurige Natur durch nachträgliche Aufnahme von Feueratomen an ihrer Oberfläche erklärt zu haben (ib.).

Eine merkwürdig zutreffende, das Richtige vorahnende Erklärung gibt Demokrit von der Milchstrafse. Sie ist ihm nur die für unser Auge zusammenfliefsende Lichtwirkung zahlreicher kleiner, nahe zusammenstehender Sterne, die nicht mehr einzeln unterschieden werden (D. 365). Selbstverständlich rechnete er sie zu unserer Welt, in deren Mitte die Erde steht, und die von den übrigen Welten durch ihre feste Hülle völlig geschieden ist. Aber wie grofs hat er sich doch schon diese unsere Welt vorgestellt!

Eine farbenreiche Ausführung hat bei Demokrit die Lehre von den unbegrenzt vielen, gleichzeitig bestehenden und fortwährend entstehenden und vergehenden Welten erhalten. Da die Beschaffenheit einer entstehenden Welt lediglich von der Besonderheit der gerade hier zusammenstofsenden Atome und ihrer Bewegungs-

richtungen abhängig ist, so ist zwar der Fall nicht ausgeschlossen, dafs auch die eine oder die andere der unzähligen Welten der unserigen in der ganzen Zusammensetzung und demgemäfs auch im Gesamtverlaufe des Geschehens in ihr, in der Beschaffenheit der in ihr auftretenden Personen u. s. w. völlig gleich ist. Diese Möglichkeit verwertet Cicero (Acad. II. 55, 125) als Beispiel zu der erkenntnistheoretischen Streitfrage, ob es ein völlig ununterscheidbares Ähnliches geben könne. Im allgemeinen scheint jedoch Demokrit überwiegend die Verschiedenheit der so unter unendlich wechselnden Entstehungsbedingungen ins Dasein tretenden Welten betont zu haben. Die Welten sind verschieden an Gröfse und verschieden an Entfernung voneinander. In einigen wird es weder Sonne noch Mond geben, in anderen eine Mehrzahl dieser Himmelskörper oder doch völlig andere Gröfsenverhältnisse im Vergleich zu unserer Welt. Einige dieser Welten mögen auch ohne Feuchtes und ohne organisches Leben sein. Unsere Welt ist also nur ein unter bestimmten Bedingungen zu stande gekommener Spezialfall innerhalb dieser Mannigfaltigkeit. Im Anschlufs hieran scheint Demokrit weiter ausgeführt zu haben, dafs diese Weltbildungen nicht in einem einmaligen Werdeprozefs zum Abschlufs kommen, sondern dafs hier ein ewiges Werden und Vergehen herrscht. Eine Welt kann einer Nachbarwelt den Weltstoff entziehen und auf deren Kosten ihre Vergröfserung bewirken. Solange dies geschieht, ist sie eine jugendlich wachsende Welt. Sie verharrt dann in einem dem erwachsenen Körper analogen Vollendungszustande, bis sie in die Machtsphäre einer übermächtigen Welt gerät, die ihr den Weltstoff entzieht, sie zu einer alternden, dahinschwindenden Welt herabsetzt und schliefslich ganz in sich aufsaugt (D. 565). Selbstverständlich hat Demokrit alle diese Vorgänge als rein mechanisch verlaufend gedacht. Es mufs dabei freilich als unbewufste Voraussetzung die Anziehungskraft als allgemeine Eigenschaft des Stoffes wirksam gedacht werden. In Kürze wird dieser Vorgang auch folgendermafsen geschildert (D. 331): „Demokrit lehrt, dafs eine Welt vernichtet werde, wenn die

grōfsere die kleinere besiege." Übrigens werden die Grundzüge dieser Lehre schon von Leukipp berichtet (D. L. IX. 33). Nach Philo von Alexandria (Incorrupt. m. 3) soll Demokrit auch einen Untergang von Welten durch Zusammenprallen gelehrt haben. Derselbe würde jedoch eine Fortbewegung der Welten im Leeren zur Voraussetzung haben. Ein solcher ist aber, nachdem einmal durch den Zusammenstofs der Atome ein Wirbel sich gebildet hat, ausgeschlossen. Die lineare Fortbewegung der Atome ist in die Wirbelbewegung übergegangen.

Über Demokrits Vorstellungen von der Seele gibt Aristoteles ausführliche Nachricht. Die Seele besteht aus denselben kleinen und runden Atomen wie das Feuer. Wegen ihrer Kleinheit und Kugelform vermögen diese überall einzudringen und die ihnen anhaftende Bewegung ihren Umgebungen mitzuteilen. Schon hier liegt die Vorstellung der Verbreitung der Seelenatome durch den ganzen Körper zu Grunde. Diese wird auch sonst bezeugt (Lucrez III. 342; S. Emp. Dogm. I. 439). Und da nun durch das Eindringen der umgebenden Luft in den Körper (das Einatmen) die Gefahr entsteht, dafs die Seelenatome aus dem Körper ausgetrieben werden, so bedarf es zur Fortdauer des Lebens einer Gegenwirkung gegen diesen Druck von aufsen. Dieser erfolgt durch das Ausatmen. Zugleich aber werden auch durch das Einatmen neue Seelenatome aus der umgebenden Luft dem Körper zugeführt. Aus beiden Gründen ist das Atmen die Bedingung des Lebens (404, 1; 405, 9; 471 b, 30). Aristoteles veranschaulicht die Erklärung der Bewegung durch die Seelenatome bei Demokrit durch die scherzhafte Erfindung eines Komödiendichters. Dieser nämlich hatte die Sage, Dädalos habe den Gestalten seiner Kunst Bewegung verliehen, in der Weise gedeutet, dafs er in die hohlen Gliedmafsen Quecksilber eingegossen habe. In ganz ähnlicher Weise bewirkten nach Demokrit die im Innern der Glieder sich bewegenden Seelenatome die Bewegung der Körperteile (406 b, 17).

Die Konsequenz dieser Seelenvorstellung ist die Behauptung, dafs auch im toten Körper noch Seelenatome

zurückbleiben und diesem also auch noch ein gewisses Mafs von Empfindung (wovon sogleich) zukommt (Cic. Tusc. I. 82), sowie ferner, dafs überall, wo Wärme und Bewegung ist, auch Seele vorhanden ist (D. 390, 398). Letzteres beruht auf der Gleichsetzung der Seele mit den Feueratomen. Insbesondere auch den Pflanzen mufste Demokrit in diesem Sinne Seele beilegen (Ps.-Arist. 815 b, 16).

Die zweite Hauptfunktion der Seele ist die Erkenntnis. Mit ihr hatte sich Demokrit besonders eingehend beschäftigt und in diesem Punkte besonders die atomistische Lehre über Leukipp hinaus weitergebildet. Er hatte ihr besonders zwei Schriften gewidmet: die Kanones (Erkenntnisprinzipien, S. Emp. Dogm. I. 138), die, mutmafslich in drei Büchern (D. L. IX. 47), von der Sinneserkenntnis, der Vernunfterkenntnis und vom Gefühl als dem Prinzip der Werte und des praktischen Verhaltens handelten (S. Emp. Dogm. I. 140), und die Kratynterien (Bekräftigungsmittel, S. Emp. Dogm. I. 136; D. L. IX. 47), in denen er anscheinend den Wert der Sinneserkenntnis besonders untersucht hatte. Vornehmlich in dieser nachdrücklicheren Behandlung der Erkenntnisfrage zeigt sich Demokrit als der Mann einer schon vorgeschrittenen Zeit, der ein blofser dogmatischer Vortrag der Lehre nicht mehr genügt, die schon nach dem Zustandekommen der Erkenntnis fragt.

Nicht nur die bewegende Wirkung der Seele, sondern auch die Empfindung und Erkenntnis vollzieht sich auf rein mechanischem Wege. Es gibt keine andere Einwirkung von Körper auf Körper aufser der mechanischen durch Berührung, Druck und Stofs. Dies gilt auch in bezug auf die Seele. Zunächst erfolgen auf diese Weise die Sinneseindrücke. Für das Sehen übernahm er die Theorie des Empedokles von den von der Oberfläche der Dinge beständig sich ablösenden und durch die Luft dahinschwebenden Bildern. Die Atomenlehre kam dieser Theorie entgegen, indem sie diese Ablösung durch die Feinheit und die Urbewegung der Atome, aus denen die Bilder bestehen, verständlich machte (Theophr. D. 513, 394, 403). Die Farbenempfindung insbesondere beruht, wie Demokrit auch in bezug

auf die einzelnen Farben ausgeführt hatte, auf den Verschiedenheiten der Gestalt, Anordnung und Lage der Atome an der Oberfläche der Körper und in den von dieser sich loslösenden Bildern (Aristot. 316, 1; D. 520, 522, 314).

Das Hören wird durch die Einwirkung der von den äufseren Gegenständen bewegten Luft auf die Seelenatome bewirkt und findet zwar vornehmlich in den Ohren, aber auch sonst statt, wo die bewegte Luft in den Körper eindringt (D. 515, 408). Der Geschmack beruht auf den verschiedenen Gestalten der das Organ berührenden Objekte (Theophr. D. 517, 520; De causis plant. VI. 2, 6). Über den Geruch hat sich Demokrit nur unbestimmt geäufsert. Er läfst die Geruchsempfindungen, ähnlich wie die des Gesichts, durch Atomausflüsse aus den Gegenständen entstehen, versucht aber hier nicht, die Arten der Empfindung im einzelnen zu erklären (D. 524).

Beim Tastsinn beruhen zunächst die verschiedenen Druckempfindungen des Leichten und Schweren darauf, dafs die zusammengesetzten Körper teils aus gröberen oder feineren Atomen bestehen, teils in dichterer oder lockererer Weise, mit wenigen und kleineren oder mit vielen und gröfseren leeren Zwischenräumen zusammengesetzt sind. Auf letzterem Grunde beruht es, dafs das Blei schwerer ist als das Eisen, während das Eisen infolge der Gestalt seiner Atome eine festere Fügung hat und daher härter ist (D. 516 f.). Im übrigen hat er sich über die Tastempfindungen, obgleich es ihm auch da ein leichtes sein mufste, z. B. das Rauhe und Glatte, das Harte und Weiche u. s. w. aus seinen Grundunterschieden abzuleiten, nicht näher ausgelassen. Theophrast bemerkt nur einmal (D. 515), die Gehörempfindung entstehe ebenso inwendig wie die Tastempfindung an der Aufsenseite des Körpers. Diese Ähnlichkeit kann aber im Sinne Demokrits nur darin bestehen, dafs es sich in beiden Fällen um unmittelbare Berührung handelt. Dies gilt ja tatsächlich auch von den übrigen Sinnen, wie denn Aristoteles (442, 29) die zutreffende Bemerkung macht, Demokrit verwandle im Grunde alle Empfindungen in Tastempfindungen.

Dafs nun in dieser ganzen Summe von Theorien das eigentliche Problem, der Übergang einer Bewegung in eine Empfindung, auch noch nicht einmal geahnt, geschweige denn zu lösen versucht ist, bedarf keiner Ausführung. Wird doch, abgesehen von geringfügigen Ansätzen, sogar der Bau der Sinnesorgane, dessen Kenntnis die erste Vorbedingung für die Erkenntnis des eigentlichen Problems bilden würde, noch völlig beiseitegelassen. Die Übertragung der Bewegung erscheint als ausreichender Erklärungsgrund für die Entstehung der Empfindung.

Trotz dieser Geringwertigkeit der Theorie aber mufste gerade bei Demokrit auf sie etwas im einzelnen eingegangen werden, weil sich daran seine berühmten Aussprüche über die nur im menschlichen Bewufstsein (nach Herkommen, wie er sagt), nicht aber in der Natur selbst vorhandenen Sinnesqualitäten anschliefsen. Dies besagt das oft angeführte Wort: „Nach Herkommen gibt es das Süfse, nach Herkommen das Bittere, nach Herkommen das Warme, nach Herkommen das Kalte, nach Herkommen die Farbe, in Wirklichkeit die Atome und das Leere" (S. Emp. D. I. 135). Hier wird also den Farben, den Geschmacksempfindungen und einem Teile der Tastempfindungen, den Temperaturempfindungen ein realer Gegenstand abgesprochen. Entsprechend stellt auch Theophrast seine Lehre dar (D. 517). Kalt und warm seien nur Veränderungen in unserem Empfinden, die allerdings auf Veränderungen in der Atomgruppierung beruhen. Ähnlich stehe es mit den Geschmacksempfindungen. Bei diesen wird auch ein Erfahrungsbeweis beigebracht. Dieselben Dinge wirken bei verschiedenen Geschöpfen und auch bei uns selbst in verschiedenen Körperzuständen und Lebensaltern verschieden auf den Geschmackssinn. Sie schmecken bald süfs, bald bitter, bald sauer. Ein deutlicher Beweis, dafs die Geschmacksempfindung wesentlich mit von der Beschaffenheit des Organs abhänge. (Ähnlich auch S. Emp. Hyp. I. 213 f.; II. 63, wo Demokrit, weil der Honig dem einen süfs, dem anderen bitter schmeckt, den Schlufs zieht, er sei an sich weder süfs noch bitter.) Dies behaupte nun Demokrit ganz all-

gemein von den Sinnesempfindungen, er habe es jedoch besonders in bezug auf Geschmacks- und Farbenempfindungen und unter diesen wieder vornehmlich in bezug auf den Geschmackssinn ausgeführt.

Dies Letzte findet seine Bestätigung in einigen Stellen der Schrift Theophrasts über die Pflanzen, auf die schon vorstehend verwiesen wurde. Nach diesen Stellen hat Demokrit die verschiedenen Geschmacksempfindungen, das Süfse, das Bittere, das Saure, das Salzige im einzelnen aus der verschiedenen Gestalt und Gröfse der Atome in den die Empfindung erzeugenden Gegenständen zurückgeführt. Es gibt daher keine Farben an sich ohne den Geschmackssinn, keine Geschmäcke an sich ohne den Geschmackssinn (Arist. 426, 26).

Wo nun ein allgemeines Urteil über die Lehre Demokrits von den Empfindungen abgegeben wird, lautet dies dahin, er habe überhaupt und ohne Einschränkung die unseren Sinnen sich darbietenden Eigenschaften für nicht an den Dingen vorhanden erklärt. So sagt Theophrast (D. 516), Demokrit mache die Empfindungen zu blofsen Veränderungen der Sinne, und Sextus Empiricus erläutert den angeführten Ausspruch Demokrits vom Herkommen dahin, dafs den Sinneseindrücken nichts in den Dingen zu Grunde liege (Dogm. II. 184; I. 135). Anderweitig wird dies so ausgedrückt, er leugne die Realität der sinnenfälligen Eigenschaften (D. L. IX. 45, 72; D. 394). Wenn dagegen Aristoteles einmal sagt, nach Leukipp und Demokrit liege in der sinnlichen Erscheinung Wahrheit, so hat das mit der hier in Rede stehenden Lehre nichts zu tun, sondern ist nur im Gegensatze gegen die völlige Verleugnung der Erscheinungswelt bei den Eleaten gemeint (315 b, 9; vergl. 325, 13).

Und auch Demokrit selbst hatte an anderen Stellen sich über die Sinneseindrücke im gleichen verneinenden Sinne ausgesprochen. So in den „Kratynterien“: „Wir erkennen (durch die Sinne) nichts Gewisses, sondern nur etwas gemäfs der Beschaffenheit des Körpers sich Veränderndes,“ und: „Wie beschaffen ein Jegliches ist oder

nicht ist, nehmen wir der Wirklichkeit nach nicht wahr." Und in der Schrift von den „Ideen": „Der Mensch ist nach dieser Richtschnur (der Sinneserkenntnis) von der Wirklichkeit getrennt." „Diese Rede macht klar, dafs wir in Wirklichkeit (durch die Sinne) nichts über irgend etwas wissen, sondern nur die Meinung bei allen verbreitet ist." „Es wird klar sein, dafs, zu erkennen, wie ein Jegliches in Wirklichkeit ist, unmöglich ist" (S. Emp. Dogm. I. 136 f.). In dieser Beziehung auf die Sinneseindrücke, nicht auf das wirkliche Wesen der Dinge, konnte Demokrit auch sagen, jedes Ding sei ebensowohl so als anders (Plut. Kolot. 4), wenn nämlich das Sein in der Erscheinung dem Sein an sich entgegengesetzt wird.

Die uneingeschränkte Verwerfung der Sinneserkenntnis war ja auch die notwendige Konsequenz seiner Lehre. Denn wenn er auch einzelnen Sinneseindrücken, wie denen von der Schwere oder Härte der zusammengesetzten Körper, Wahrheit, d. h. Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, zuerkennen konnte, so waren doch auch diese Eindrücke noch weit entfernt, das eigentliche Wesen des Seienden, um das es der Erkenntnis zu tun ist, die Atome und das Leere, zu offenbaren. Was Demokrit eigentlich an den Sinnen auszusetzen hat, ist genau dasselbe, was Empedokles und Anaxagoras ihnen vorwerfen, dafs sie nämlich das nicht kundgeben, was der betreffende Denker als das Grundwesen der Natur ergrübelt hat. Die Kritik der Sinne ist keine der Forschung vorangehende, erkenntnistheoretische, sondern eine ihr nachfolgende, aus metaphysischer Ungehaltenheit über ihre Nichtübereinstimmung mit den betreffenden Sätzen über das Grundwesen der Dinge entspringende.

Diese Ungehaltenheit über die Sinne äufserte sich bei diesen Männern dann auch in erweitertem Umfange in Klagen über die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt, so dafs sie in den Geruch von Skeptikern kamen, wie dies bei Empedokles und Anaxagoras bereits gezeigt worden ist. In besonders ausgeprägtem Mafse zeigt sich dies bei Demokrit. So hat er nach Aristoteles (1009b, 11) gesagt, entweder sei überhaupt

nichts wahr, oder doch uns unerkennbar. Nach anderen (D. L. IX. 72; Cic. Acad. II. 32): „Der Wirklichkeit nach wissen wir nichts; denn in der Tiefe ist die Wahrheit.“

Tatsächlich aber ist dies nicht seine wirkliche Meinung. Beruht ja doch auch die Sinneswahrnehmung bei ihm auf einer tatsächlichen Affektion durch die Dinge und ihre Beschaffenheit, wenn wir auch diese Affektionen nach unserer Weise, d. h. falsch, auslegen. Insbesondere aber wird er als Vertreter der Vernunft als der zulänglichen Erkenntnisquelle wiederholt geradezu mit Plato zusammengestellt (S. Emp. Dogm. II. 6, 56), und nach einer ausführlichen Darlegung dieses Punktes stellte er der unechten, nicht ebenbürtigen Bastarderkenntnis durch die Sinne die echte, vollbürtige durch die Vernunft gegenüber (S. Emp. Dogm. I. 139). Dies mufs bei einem so ausgesprochenen Materialisten in hohem Mafse befremden. Ist das nur eine inkonsequente, parteiische Auskunft, um nur eine Stütze für seine Lieblingsüberzeugungen zu gewinnen, auch wenn er dabei im übrigen gänzlich aus der Rolle fällt? Keineswegs! Glücklicherweise ist uns ein zuverlässiges Zeugnis erhalten, wie er die hohe Schätzung der Vernunfterkenntnis mit seinen materialistisch-mechanischen Voraussetzungen in Einklang zu bringen wufste. Nicht nur die Empfindung, sondern auch der Gedanke entsteht durch direkte Einwirkung der äufseren Dinge (D. 394, 395). Offenbar hat er angenommen, dafs es aufser der durch die Sinne vermittelten auch eine direkte, unter Ausschaltung der Sinnesorgane stattfindende Einwirkung der Dinge auf die Seelenatome gebe und dafs bei dieser die bei den Sinnen sich einschleichenden trügerischen Zutaten ausgeschlossen seien. Die Seelenatome stellen, direkt affiziert, eine höhere und vollkommenere Art von Sinnestätigkeit dar, bei der das wirkliche Wesen der Dinge sich offenbart. Das Denken ist nur eine vollkommenere Art der Empfindung. Diese Auffassung findet denn auch ihre Bestätigung durch eine Angabe Theophrasts (D. 515), nach der Demokrit das Denken von einem normalen Zustande der Seele, d. h. von der richtigen Verteilung der Feueratome, abhängen läfst.

Bei einem Übermafs oder einem zu geringen Mafse des Feurigen werde es beeinträchtigt. Mit Recht hätten deshalb die Alten in diesem Falle, nämlich im Falle der Bewufstseinsstörungen, von einem „Andersdenken“ gesprochen. Hier wird nun zwar die Gleichsetznng von Denken und Empfinden der Gattung nach nicht direkt bezeugt. Es scheint jedoch, dafs das Fehlende durch ein Zeugnis des Aristoteles ergänzt wird. Dieser bringt nämlich zunächst (404, 27) die Hindeutung auf den Sprachgebrauch der Alten vom „Andersdenken“ genauer. Es handelt sich um eine Homerstelle, die wir freilich in unserer heutigen Ilias nicht mehr lesen. Nach dieser lag der vom Gegner getroffene Hektor da „anders denkend“, d. h. bewufstlos oder im Sinne Demokrits mit einer Störung im Bestande seiner Seelenatome behaftet. Hierzu fügt aber Aristoteles weiter die freilich wegen ihrer Kürze kaum verständliche Erläuterung hinzu, Demokrit kenne keine von der (körperlichen) Seele gesonderte (unkörperliche) Vernunft; denn das Wahre sei ihm das (der Seele) Erscheinende. Das heifst mit anderen Worten: das Denken war ihm nicht Funktion einer unkörperlichen Vernunft, sondern eine nach Art der Sinne in der Weise der Empfindung, als Seelenempfindung, stattfindende Beeinflussung der Seele durch die Dinge.

Es sind schliefslich zu dieser Erkenntnislehre Demokrits (von der praktischen Richtschnur kann erst nachher gehandelt werden) noch zwei Punkte hervorzuheben. Zunächst stellte er sich mit seiner Lehre von der Sinneserkenntnis in diametralen Gegensatz zu der Theorie, die von der heraklitischen Lehre aus entwickelt wurde. Nach letzterer waren alle die entgegengesetzten Wahrnehmungsmöglichkeiten tatsächlich in den Dingen vorhanden. Der Honig war sowohl süfs als bitter. Demokrit dagegen sagte, wie schon bemerkt: der Honig ist an sich weder süfs, noch bitter. Beides sind nur Sinnesqualitäten, die dem Honig als einer besonderen Atomverbindung an sich nicht zukommen können. Die Lehre der Herakliteer war in besonderer Richtung durch den älteren Landsmann Demokrits, Protagoras von Abdera, von dem aber erst in der folgenden Periode ge-

handelt werden kann, ausgebildet worden. So ist es also ganz selbstverständlich, dafs Demokrit dieser Lehre seines Landsmannes widersprach. Und in der Tat wird uns denn auch berichtet (S. Emp. Dogm. I. 389), dafs er der Lehre des Protagoras, jeder Sinneseindruck sei wahr (d. h. im Gegenstande begründet), widersprochen habe. Ja, wir hören (Plut. Kolot. 4), dafs er der Behauptung des Protagoras, jedes Ding besitze an sich die entgegengesetzten Eigenschaften, eine eigene gründliche Gegenschrift gewidmet habe.

Der andere Punkt ist folgender. Eine rätselhafte Angabe (D. 399) besagt, Demokrit lege den unvernünftigen Tieren eine gröfsere Zahl von Sinnesempfindungen bei, als (im Text steht „und", was aber keinen Sinn gibt) den Weisen und den Göttern. Dies ist ganz folgerichtig. Bei den höher Organisierten tritt die wertlosere Erkenntnisweise durch das Mittelglied der Sinne infolge der stärkeren Entwicklung der Seelenatome gegen die „echte", direkte, die Seelenempfindung, zurück. Bei intellektuell niedriger stehenden Wesen dagegen überwiegt die indirekte Empfindung durch die Sinne die direkte durch die Seele. So verstanden bildet auch diese Stelle einen neuen Beweis, dafs er Sinnes- und Vernunfterkenntnis unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammengefafst hatte. Beide sind Empfindungsweisen.

Dafs nun die Seele, aus Atomen bestehend, die durch den ganzen Körper zerstreut sind, keinen Fortbestand nach dem Tode hat, ist selbstverständliche Konsequenz der Theorie. Die durch kein Einheitsband verknüpften Feueratome zerstieben nach dem Untergange des Körpers, wie alle übrigen Bestandteile desselben, in alle Winde (D. 398; Stob. I. 384).

Ziemlich ausführliche Nachrichten sind über die Stellung Demokrits zum Götterglauben vorhanden. Hier mufs unterschieden werden zwischen der Stellung, die er zu den Vorstellungen des Volksglaubens einnahm und dem, was er selbst nach seiner eigensten Überzeugung das Göttliche nannte.

Die Vorstellungen des Volksglaubens sind auf verschiedene Weise entstanden. Einesteils aus dem Eindruck ungewöhnlicher Naturerscheinungen. Donner und Blitz. Kometen, Sonnen- und Mondfinsternisse wurden göttlichem Wirken zugeschrieben (S. Emp. Dogm. III. 24). Andernteils aber durch wirklich vorhandene, aber riesengrofse Gestalten in der Luft, die sich nach denselben Gesetzen bilden wie alles Zusammengesetzte und durch dieselben Feueratome beseelt werden wie alles Beseelte. Sie werden dem Gehör wahrnehmbar, da sie stimmbegabt sind, und dem Gesichtssinn, wie alles Sichtbare, durch die von ihnen ausströmenden Bilder. Sie sind so wenig unvergänglich wie irgend ein Zusammengesetztes, aber von sehr langer Lebensdauer. Sie sind teils wohlwollend und gütig, teils übelwollend und können daher nützen und schaden. Insbesondere vermögen sie auch den Menschen die Zukunft zu offenbaren (S. Emp. Dogm. III. 19, 42; Cic. N. D. I. 10, 29, 120; Zell. 937, 3; Diels, Arch. f. Gesch. d. Phil. VII).

Durch diese Lehre stellt sich Demokrit selbst in gewissem Mafse innerhalb des Volksglaubens. Er erklärt aus ihr die Göttererscheinungen des Volksglaubens als etwas Mögliches und Tatsächliches und schreibt diesen Wesen eine Einwirkung auf die menschlichen Geschicke zu. Es wird ihm der Wunsch zugeschrieben, glückliche „Bilder“ (Gestalten, Idole) zu haben (bei irgend welchen Unternehmungen von dieser Seite nicht Hemmung, sondern Förderung zu erfahren, S. Emp. Dogm. III. 19). Er glaubt an die Herkunft von Traumbildern (denen er überhaupt, wie den Vorstellungen im Wachen, eine von aufsen kommende stoffliche Ursache zuschreibt, Cic. Div. II. 120) von diesen Wesen; dies ist wohl die Weise, in der er hauptsächlich die Zukunftsoffenbarungen von ihnen ausgehend denkt (Zell. 940, 2). Und da Demokrit überdies auch die Erforschung der Zukunft aus den Eingeweiden der Opfertiere in gewissen Grenzen einer natürlichen Erklärung für zugänglich hielt (so in bezug auf das Bevorstehen von Seuchen oder Unfruchtbarkeit, Cic. Div. I. 131), so ist es wohl glaublich, dafs die Demokriteer an den herkömmlichen Religions-

gebräuchen festhielten (Orig. c. Cels. VII. 66). Ob Demokrit auch eine Beeinflussung dieser dämonischen Wesen durch menschliche Gunstbewerbung annahm, worin doch das eigentliche Wesen der Volksreligionen besteht, wird nicht berichtet.

Seiner allereigensten Meinung nach aber fand er das Göttliche in den Feueratomen und der in ihnen vermöge ihrer Beweglichkeit vorhandenen seelischen Kräfte (D. 302). Cicero sagt weniger klar und vollständig, er nenne Götter „die Vernunftprinzipien in der Welt“, oder gar „unsere Erkenntnis und Einsicht“ (N. D. I. 120, 29). Es ist leicht ersichtlich, dafs er von der Ableitung auch der Vernunfttätigkeit aus den beweglichen Feueratomen, wenn er wollte, geradezu zu einer zwar materiellen und vergänglichen, aber vernünftigen Weltseele gelangen konnte. Ja, er hätte dieser sogar, wenn er diese Denkrichtung noch weiter verfolgte, Zwecksetzung und Zwecktätigkeit zuschreiben können und wäre so für das Geschehen innerhalb der Welt zu einem völlig entgegengesetzten Prinzip gelangt, wie für dasjenige, durch das er das Werden der Welt erklärte. Es ist nicht bekannt, wie weit er auf diesem Wege vorgeschritten ist. Dafs er aber die eben angedeuteten Konsequenzen gezogen haben sollte, ist nicht wahrscheinlich.

Von der vielseitigen Forschertätigkeit Demokrits auf den Gebieten mehrerer Einzelwissenschaften ist nur weniges bekannt. Ein Eingehen auf diese Gebiete liegt aufserhalb unserer Aufgabe. Jedenfalls hat diese gewaltige Vielseitigkeit der Forschung und die sich in ihr offenbarende Geistesgröfse vornehmlich die sagenbildende Tätigkeit, die sich an ihn heftete und von der wir schon einige Proben kennen gelernt haben, in Bewegung gesetzt. Von diesem sein Haupt umrankenden Sagenkranze an dieser Stelle, ehe wir zu seinen ethischen Lehren übergehen, nur noch einige Proben. Selbstverständlich traute man einem solchen Geiste das Äufserste von Scharfsinn und Scharfblick zu. So überrascht er den Hippokrates bei dessen Anwesenheit in Abdera durch die Erkenntnis, dafs eine Schale Ziegenmilch, die er vor sich sieht, von einer schwarzen Ziege stamme, die zum

erstenmal geboren habe und die denselben begleitende Tochter begrüſst er am ersten Morgen als Jungfrau, am folgenden Morgen aber, nachdem sie in der Tat in der vorhergehenden Nacht ihre Jungfrauschaft verloren hatte, als Weib (D. L. IX. 42). Ja, man legte ihm geradezu übernatürliches Wissen bei; man machte ihn zu einem Magier und Weissager, zu einem antiken Doktor Faust (Z. 845). Ebenso selbstverständlich muſste ein solcher Geist ein weltabgewandtes Leben führen, ganz in seine Forschung und Gedankenwelt versunken. Er haust in einem abgelegenen Gartenhäuschen und merkt nicht, daſs sein Vater, der hier noch am Leben ist, einen Ochsen zu einem Opferfest an seiner Tür angebunden hat (D. L. IX. 36). Wie Anaxagoras vernachlässigt er seine Habe und schenkt sein Vermögen dem Staate; die bei Thales berichtete Geschichte von den Ölpressen ist auch ihm aufgeheftet worden (Z. 844). Ja, er soll, um unbeirrt durch die Erscheinungswelt seinen Gedanken nachgehen zu können, sich selbst geblendet haben (Z. ib.) und dergleichen mehr.

Wir kommen zu seinen ethischen Lehren.

Wie durch seine ausgebildete Lehre vom Werte der Wahrnehmung und des Denkens, geht Demokrit auch durch die eingehende Behandlung der Bedingungen und Hindernisse wahrer Glückseligkeit über Leukipp hinaus. Er ist der erste, der dieser Frage mindestens eine eigene Schrift gewidmet hat. In dem Schriftenverzeichnis des Thrasylos finden sich sogar acht „ethische", d. h. der richtigen Lebensführung gewidmete Schriften. Es ist aber nicht mehr auszumachen, wie viel davon ihm selbst, wie viel der Schule angehört, in der diese Fragen eifrig behandelt wurden. Noch viel weniger, in welchem Maſse die in sehr groſser Zahl erhaltenen ethischen Aussprüche der einen oder anderen dieser Schriften und damit Demokrit selbst angehören. Als unzweifelhaft echt ist jedenfalls die Schrift „Über die Freudigkeit" anzusehen, die auch unter dem Titel „Über das Wohlbefinden" oder „Über das Lebensziel" (höchste Gut) angeführt wird. Diese war noch in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt bekannt und ist noch von Seneca

und Plutarch bei der Abfassung ihrer gleichbetitelten Schriften benutzt worden. Wir sind im stande, aus den erhaltenen Bruchstücken und den Nachrichten über seine Lehre alle wesentlichen Punkte seiner Glückseligkeitslehre aufzuzeigen. (Die Bruchstücke werden nach der Zählung bei Natorp, Die Ethika des Demokrit, Marburg 1893, angeführt werden.)

An die Spitze stellt Demokrit den bedeutsamen, wie ein Refrain von ihm häufig wiederholten Satz, dafs Freude und Unfreude die entscheidende Norm des Glückszustandes oder des menschlichen Verhaltens sei (Br. 1, die Lesart nicht sicher, doch der Sinn unzweifelhaft; Br. 2; Sext. Emp. Dogm. I. 140). An der zuletzt angeführten Stelle bezeugt der Demokriteer Diotimos, dafs Demokrit (wahrscheinlich im dritten Buche seines „Kanon“, der die Normen der Entscheidung auf dem Gebiete des Erkennens und Handelns aufstellte), für das Erstreben und Meiden die Gefühle als Richtmafs aufgestellt habe. Damit ist zweierlei mit der gröfsten Bestimmtheit ausgesprochen. Zunächst die prinzipielle Loslösung des Einzelnen von der Gemeinschaft, die Konstituierung des unabhängigen Individuums als Voraussetzung und Ausgangspunkt. Wenn der Mensch sich in der Regelung seines Verhaltens nur nach dem zu richten hat, was ihn glücklich macht, so ist damit die Verselbständigung des Einzelmenschen, die Loslösung und Selbstberechtigung des Individuums gegenüber der Gesellschaft deutlich vorausgesetzt. Diese Loslösung hat schon Heraklit für sich vollzogen; ebenso entschieden tut es Demokrit. Sodann aber liegt in diesen Worten auch schon der Einspruch gegen die gedankenlose Betrachtungsweise des naiven Bewufstseins, nach der das Glück in den äufseren Dingen und Zuständen unmittelbar gegeben sein soll. Mit völliger Entschiedenheit wendet sich gegen diese kindliche Vorstellungsweise Demokrit, deutlicher noch als im vorstehenden Ausspruche in dem Satze: „Die Eudaimonie wohnt nicht in Herden, noch im Golde; die Seele ist die Wohnstätte des Dämon“ (Br. 9—11). Es mufste hier der griechische Ausdruck für Glückseligkeit, der eigentlich Göttergunst, Gunst

des Daimon bedeutet, beibehalten werden, um den Anklang an das nachfolgende „Dämon“ erkennbar zu machen. Wir erkennen deutlich, daſs Demokrit noch das volle Bewuſstsein der wörtlichen und ursprünglichen Bedeutung von Eudaimonie hat. Möglicherweise liegt in diesem Ausspruch auch eine Erinnerung an das Wort Heraklits, das Ethos sei dem Menschen der Daimon, d. h. die Schicksalsmacht.

Vielleicht hatte schon im Zusammenhange mit diesem Gedanken Demokrit jene Kritik an seinen Mitbürgern geübt, die der guten Stadt Abdera unverdientermaſsen den Ruf des antiken Schildbürgertums und ihm selbst den Beinamen des lachenden Philosophen eingetragen hat. Schon Sotion (um 190 vor Chr.; Stob. III. 20, 53) hatte gesagt, daſs Heraklit, über die Torheiten der Menge sich entrüstend, darüber geweint, Demokrit aber gelacht habe, und Seneca erwähnt, daſs Heraklit, so oft er unter Menschen gegangen war, weinte, Demokrit im gleichen Falle lachte (Tranqu. 15; Ira II. 10; andere Stellen Zell. 845). Mutmaſslich hatte Demokrit gleich im Eingange seiner Schrift das gewöhnliche Verhalten der Menschen, ihr Glück in bestimmten äuſseren Dingen zu finden und diese gierig zu erstreben, als lächerlich gegeiſselt und dies an dem jederzeit in der Öffentlichkeit zu beobachtenden Verhalten seiner Mitbürger veranschaulicht. So kamen denn die Abderiten, indem man diese kritisch-satirischen Ausführungen dahin miſsverstand, als habe Demokrit diesen ein besonders reiches Maſs von Torheit zusprechen wollen, in den Ruf einer den menschlichen Durchschnitt weit übersteigenden Abgeschmacktheit (Cic. N. D. I. 120).

Wir erfahren nun ferner, daſs Demokrit die Frage der Glückseligkeit nicht nur für sich persönlich, für seine individuelle Veranlagung, zu lösen suchte, sondern daſs er sie, ganz ebenso wie die Erkenntnisfrage, durchaus wissenschaftlich für alle Menschen, für den Menschen überhaupt, auf Grund der erfahrungsmäſsig gegebenen Eigentümlichkeit der menschlichen Natur stellte. „Allen Menschen ist eines und dasselbe das Gute (d. h. das wahrhaft Beglückende) und das Wahre“ (Br. 6; vergl. 7, 15, 17 f., 52), und als

zweiten beachtenswerten Punkt, dafs er nicht für einzelne Momente oder Abschnitte des Lebens, sondern für das Leben als Ganzes, für das Gesamtleben, die Rechnung aufzumachen gewillt war. „Das Beste für den Menschen ist, sein Leben so durchzuführen, dafs er möglichst viel Freudigkeit und möglichst wenig Kümmernis hat“ (Br. 7).

Aus jedem dieser beiden Prinzipien aber ergibt sich die weitere Folgerung, dafs die Sinnenlust kein geeigneter Weg zur Glückseligkeit ist. Sie hat keine menschliche Allgemeingültigkeit, sondern wechselt bei den Verschiedenen, wie auf dem Gebiete der Erkenntnis die Sinneswahrnehmung nach verschiedenen Gesichtspunkten eine verschiedene war. Daher fügt Br. 6 hinzu: „Das sinnlich Angenehme ist für Verschiedene verschieden.“ Sie kann auch nicht einen sicheren Überschufs für das Gesamtleben abwerfen, weil sie von viel zu kurzer Dauer ist (Br. 53) und, wie ebenfalls schon bei der Sinneswahrnehmung hervorgehoben wurde, bald in ihr Gegenteil, die sinnliche Unlust, den Widerwillen, umschlägt (Br. 54 f.). Hierher gehört sein verächtliches Urteil über die Geschlechtslust. Den Geschlechtsakt nannte er „eine kleine Epilepsie“ (Clem. Al. Paed. II. 10; Galen. Comm. in Hipp. de epid. Gell. N. A. XIX. 2) oder nach einer anderen Fassung „einen kleinen Schlagflufs, bei dem der Mensch von Sinnen gerate“ (Stob. Flor. VI. 57). Daher fügt auch Br. 7 hinzu, dafs der Überschufs nur erreicht werden kann, „wenn einer nicht im Sterblichen (Vergänglichen, Körperlichen) seine Lust sucht“. Und auch Diog. Laert. (IX. 45) bemerkt, dafs das höchste Gut Demokrits mit der Sinnenlust nicht einerlei sei.

Aus dem zweiten Prinzip aber ergibt sich weiter, dafs das Erstrebte ein einheitlicher Gesamtzustand sein mufs. Dies hat Demokrit dadurch ausgedrückt, dafs er ihn als „Wohlsein“ oder „Wohlbefinden“ bezeichnete (D. L. IX. 45; Stob. II. 52; Clem. Al. II. 21). Vielleicht wählte er diesen Ausdruck, um dem Doppelsinn des Wortes Lust, das gar zu leicht immer nur auf die Sinnenlust bezogen wird, aus dem Wege zu gehen., Ausdrücklich wird bezeugt, dafs die „Freudigkeit“ im Sinne Demokrits nicht, wie einige es

mifsverständlich aufgefafst hätten, mit der „Lust“ einerlei sei (D. L. IX. 45). Dieses Wohlsein oder Wohlbefinden aber kann ferner, da vom Körper eine solche Stetigkeit nicht zu erwarten ist, da der Daimon in der Seele wohnt, nur als ein Zustand der Seele betrachtet werden. So sind wir bei seiner Bestimmung des höchsten Gutes angelangt. Seine eigentliche Bezeichnung dafür ist, wie auch schon der Titel der Hauptschrift zeigt, „Freudigkeit“. (Obige Stellen; Cic. fin. V. 87.)

Diese Freudigkeit als dauernder Zustand der Seele kann aber nur entspringen aus einer vernünftigen, zweckbewufsten Gestaltung der gesamten Lebensführung. Das Lebensziel kann nur erreicht werden durch richtige Abwägung, Beurteilung, Unterscheidung der verschiedenen Lustwerte (Stob. II. 52). Demokrit bezeichnet daher geradezu „die Unwissenheit des Besseren“ (Heilsameren) als die Ursache des Verfehlens (Br. 28). Er klagt die Menschen an, dafs sie sich „das Trugbild des Schicksals ersonnen haben zur Entschuldigung für ihre eigene Unwissenheit“ (Br. 29), und geifselt z. B. die Torheit, von den Göttern Gesundheit zu erflehen, während sie doch, ohne es zu wissen, die Fähigkeit, sich gesund zu erhalten, in sich selbst besäfsen und nur durch Unmäfsigkeit und Lüste zu Verrätern ihrer Gesundheit würden (Br. 21; vergl. auch 24—26). Er fordert Lebensführung durch zweckbewufste Vernunft. Der Zweck ist eine möglichst günstige Lustbilanz. Von diesem Punkte erklären sich zwei andere ihm zugeschriebene Bezeichnungen des höchsten Gutes, nämlich als Symmetrie oder Harmonie (Stob. II. 5, 2). Es ist nämlich, da Demokrit im Prinzip keine Art der Lust von der Mitwirkung zur Glückseligkeit ausschliefst und nur jede nach ihrem verhältnismäfsigen Werte zur Geltung kommen lassen will, Aufgabe der Vernunft, jeder Lustart den ihr nach ihrer Bedeutung für die Glückseligkeit zukommenden Platz und Spielraum zuzuweisen. Das ist aber das Wesen der Symmetrie und Harmonie, dafs jeder Teil und Bestandteil den ihm nach seiner Bedeutung für das Ganze zukommenden Raum und Anteil hat. Aufgabe der Vernunft

ist, das Ganze der Lebensführung als ein harmonisches und symmetrisches Gefüge von möglichst hohem Gesamtlustwert zu gestalten.

Ganz allgemein genommen besteht die „Symmetrie“ in einem gewissen Mittelmafs zwischen dem Zuviel und Zuwenig. Die beiden letzteren sind ihrer Natur nach unbeständig und neigen dazu, in ihr Gegenteil umzuschlagen, wodurch der Seele Erschütterungen und Leiden bereitet werden (Br. 52).

Es werden ihm aber noch einige andere Ausdrücke zugeschrieben, die er angeblich unterschiedslos mit den bereits angeführten als Bezeichnungen des Lebenszieles verwandt haben soll (D. L. IX. 45; Cic. Fin. V. 87), die aber tatsächlich besondere Seiten und Gruppen dieses symmetrischen Aufbaues der Glückseligkeit bezeichnen. Die Berichte sind in diesem Punkte ungenau und haben aus Unachtsamkeit die in den einzelnen Ausdrücken liegenden feinen Unterschiede verwischt. Wir hören zunächst, dafs er das Wohlbefinden mit der Meeresstille und dem Gleichgewichte der Wogen verglichen habe (D. L. IX. 45). Offenbar ist damit die negative Seite des Wohlbefindens, die Freiheit von gewaltsamen und unnatürlichen und daher schmerzlichen Erregungen, bezeichnet.

Und zwar hat er dies Bild zunächst auf körperliche Zustände angewandt. Töricht sei es, die in allerlei Erregungen und Schwankungen der körperlichen Zustände zu Tage tretenden Vorzeichen von Stürmen im Körper unbeachtet zu lassen und nicht auf Grund solcher Anzeichen herannahender Stürme beizeiten vorzubeugen (Br. 23). Ganz offenbar liegt hier die Vergleichung der Gesundheit mit der Meeresstille und der Krankheit mit den Meeresstürmen zu Grunde.

In viel nachdrücklicherer Weise aber hat er die Meeresstille der Seele, die Freiheit von stürmischen Erregungen in ihr, als Bedingung des Wohlbefindens gefordert. Wenn wir lesen, dafs er die „Freudigkeit“ vornehmlich darin gefunden habe, dafs die Seele nicht von Furcht oder abergläubischer Götterangst (Deisidaimonie) oder sonstigen Er-

regungen erschüttert werde (D. L. IX. 45), so erkennen wir, dafs er der seelischen Meeresstille einen ganz besonderen Wert für die Glückseligkeit beigemessen hat. Wir erkennen aber auch, welches ihm die hauptsächlichsten Gegensätze der seelischen Meeresstille sind. Zunächst Furcht und Sorge überhaupt, wie sie aus übermäfsiger Schätzung der äufseren Güter entspringen, dann vornehmlich die Angst vor dem Walten der Götter in unserem diesseitigen und jenseitigen Schicksal. „Einige Menschen, unkundig der Auflösung der sterblichen Natur, im Bewufstsein aber der verübten Missetaten, bringen ihre Lebenszeit hin in jammervoller Erschütterung und Angst, indem sie sich trügerische Fabeln in bezug auf den Zustand nach dem Tode ersinnen" (Br. 92; vergl. 96). Auf das Gesamtgebiet der Ängste und Sorgen bezieht sich der Ausdruck „Angstfreiheit", der geradezu in der Reihe der von Demokrit zur Bezeichnung des höchsten Gutes angewandten Ausdrücke aufgeführt wird (Cic. Fin. V. 87; Clem. Al. II. 21). Endlich alle möglichen anderen Erregungen. Hierher würde z. B. Habsucht, Hafs, Neid, Ehrgeiz gehören. „Der Habsüchtige hat das Los der Biene; er arbeitet, als ob er ewig leben würde" (Br. 80).

Von hier aus erhält auch schon die Gerechtigkeit als Verhaltungsweise des Einzelnen ihre Sanktion. „Der Ruhm der Gerechtigkeit besteht in Zuversicht und Angstfreiheit; die Furcht des Ungerechten ist die Vollendung der Unseligkeit" (Br. 46). „Wer freudig gerechte und gesetzliche Taten vollbringt, der ist im Wachen und im Schlafe froh und fühlt sich stark und ohne Kümmernis. Wer der Gerechtigkeit mifsachtet und seine Pflicht nicht tut, dem werden alle Freuden verbittert, wenn er seines Verhaltens gedenkt; er macht sich selbst unglücklich" (Br. 47). „Der Schädigende ist unglücklicher als der Geschädigte" (Br. 48).

Zur Meidung der wahren Übel mufs aber die Sicherung der wahren Güter ergänzend hinzutreten. Das Leben ist reich an positiv Beglückendem. Auch hier läfst sich wieder die Unterscheidung zwischen leiblichen und seelischen Gütern erkennen, so dafs sich nach der doppelten

Zweiteilung: negativ-positiv, leiblich-seelisch, im ganzen eine Vierteilung der Lebensgüter ergibt.

Wenn nämlich Demokrit die Sinnenlust als das Ganze des Lebenszieles für völlig unzulänglich erachtet, so ist es darum doch nicht seine Meinung, der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse und selbst der körperlichen Lust den ihnen gebührenden Anteil an der Gesamtsumme der Lebensgüter zu versagen. „Unverstand ist es, dem zum Leben Notwendigen nicht Raum zu geben“ (Br. 91).

Aber nicht nur als Bedürfnisbefriedigung, auch als Lust hat das Körperliche seine Berechtigung. „Der Tor lebt, ohne sich des Lebens zu freuen“ (Br. 93). Er sehnt sich nach der Jugend zurück und freut sich doch nicht der Jugend“ (Br. 94). Nur mufs hier die Besonnenheit regelnd und mäfsigend eintreten. „Die Besonnenheit vermehrt das Angenehme und vergröfsert die Lust“ (Br. 56). „Wenn einer das Mafs überschreitet, so wird das Freudvolle zum Leidvollen“ (Br. 55).

Weit über die leiblichen Güter aber ragen an Wert die seelischen hervor. „Wer die Güter der Seele erwählt, erwählt das Göttlichere, wer aber die des Leibes (wörtlich: des Zeltes, der Hütte der Seele, ein bei Demokrit öfter vorkommender, bei ihm fast befremdlicher und mehr der pythagoreischen Vorstellungsweise entsprechender Ausdruck), das Menschliche“ (Br. 9). Hier bietet sich erst recht eine aufserordentliche Mannigfaltigkeit von Gütern dar. Ein hohes Gut ist die Freundschaft. „Wer auch nicht einen wackeren Freund hat, dessen Leben ist nicht lebenswert“ (Br. 209). Zahlreiche Ratschläge in bezug auf die Wahl echter Freunde und das richtige Verhalten in der Freundschaft, sowie im Verkehr mit Menschen überhaupt schliefsen sich hier an (Br. 208, 210—230). Ein Gut ist ferner ein geordnetes, einträchtiges Staatsleben. „Ein wohlgeleiteter Staat ist der beste Zustand. In ihm ist alles; wird er erhalten, so wird alles erhalten; geht er zu Grunde, so geht alles zu Grunde“ (Br. 134). „Öffentliche Not ist schwerer als die des Einzelnen, denn es bleibt keine Hoffnung auf Hilfe“ (Br. 135). „Die Feindschaft der

Volksgenossen ist sehr viel schlimmer als die der Fremden" (Br. 137). „Aus der Eintracht entspringen dem Staate die grofsen Taten und die Möglichkeit, der Feinde Herr zu werden; auf andere Weise nicht" (Br. 137). „Das Gesetz ist der Wohltäter des menschlichen Lebens" (Br. 139; vergl. auch 138, 140 ff.). Er hat daher die Beschäftigung mit der Politik als der höchsten der Wissenschaften, die den Menschen grofse und herrliche Vorteile bringe, aufs wärmste empfohlen (Plut. Kolot. 32) und selbst die Freundschaft der Fürsten als vom höchsten Vorteil für das menschliche Leben bezeichnet (Plut. Non posse 19).

Vor allem aber schätzt Demokrit unter den positiven Gütern der Seele das Denken und Erkennen. Ein von ihm hochgepriesenes Gut ist die Bildung (Br. 183—198). Im Preise der Seligkeit des Naturerkennens wetteifert Demokrit mit Anaxagoras. „Die grofsen Freuden entspringen aus dem Anschauen der herrlichen Werke" (Br. 36). Er soll öfter gesagt haben, er wolle lieber eine einzige Beweisführung gefunden haben als den Besitz der persischen Königswürde (Eus. Pr. ev. XIV. 27). Und Cicero berichtet, Demokrit habe in die Erforschung und Erkenntnis der Natur geradezu das Ganze der Glückseligkeit gesetzt und um ihretwillen seine Habe verwahrlost und vernachlässigt, ja, wie ein abgeschmacktes Märchen berichtete, sich der Augen beraubt, um ungestört seinen Gedanken leben zu können (Fin. V. 87), und stellt ihn in dieser Beziehung ausdrücklich mit Anaxagoras zusammen (ib. 115). Es wird ihm eine eigene Schrift zugeschrieben unter dem Titel Tritogeneia (eigentlich „die am Flusse Triton Geborene", Beiname der Athene, von ihm aber wohl im Sinne von „Dreiwert" gebraucht), in der er nämlich ausgeführt haben soll, dafs aus der Verständigkeit — deren Vertreterin ja auch wieder Athene ist — dreierlei Wertvolles entspringe, richtig zu überlegen, das Gedachte gut auszusprechen und es richtig in Tat umzusetzen (D. L. IX. 46 und Natorp S. 3).

Es liefse sich noch manches Einzelne beibringen, aber das Überlieferte ist in manchen Punkten zu unsicher und

noch zu wenig verarbeitet. Auch wird das Angeführte genügen, um zu zeigen, dafs Demokrit, wenn auch vielleicht noch nicht in systematisch-geschlossener Form (Cic. Fin. V. 87 f.), aber doch inhaltlich eine wohlgeordnete Lösung der Glückseligkeitsfrage in Übereinstimmung mit seinen theoretischen Lehren gegeben hat. Entsprechend seiner Naturlehre sucht er den Grund des Glückes nicht in der weltleitenden Macht, sondern in der gegebenen Einrichtung der menschlichen Natur und ihrer Bedürfnisse, deren universelle Befriedigung in richtiger Abstufung der Werte ihm das Glück bedeutet. Entsprechend den Unterschieden der beiden Erkenntnisarten, der körperlichen und der seelischen, richtet er Wertunterschiede zwischen den Gütern des Körpers und denen der Seele auf.

Es zeugt von völliger Unkenntnis und Verkennung, wenn Cicero (Fin. V. 23) einem griechischen Vorgänger — übrigens in vollem Widerspruch mit seinen eigenen Angaben an der soeben angeführten Stelle — das Urteil nachschreibt, Demokrit gebe wohl an, worin die Glückseligkeit bestehe, aber nicht, woraus (d. h. durch welche Güter) sie uns zu teil werde. Ein verkehrteres Urteil über Demokrit, den bedeutendsten Vorläufer der axiologischen Ethik, der im Punkte der Bezeichnung der Lust als des eigentlichsten Lebenswertes geradezu bahnbrechend und endgültig vorbildlich ist, wenn er auch das wahre Prinzip für die Wertunterschiede der Lustgefühle noch nicht gefunden hat, konnte wohl kaum gefällt werden.

Noch sei hier eine sinnige Erzählung wiedergegeben, die Kaiser Julian der Abtrünnige (Brief 37) an Demokrit anknüpft. Der König Darius hat die schönste seiner Frauen durch den Tod verloren und ist untröstlich. Demokrit erbietet sich, die Gestorbene ins Leben zurückzurufen, wenn der König ihm das dazu Erforderliche beschaffen wolle. Hier liegt nun freilich, wenn wir an den durch den Beginn der Kriege gegen Griechenland bekannten Darius I. (521 bis 485) denken, ein den Eindruck der Anekdote von vornherein vernichtender Anachronismus vor. Aber es gab auch noch einen Darius II. Nothos, der von 429—5 regierte, also ein genauer Zeitgenosse Demokrits war. Als das unentbehrliche

Hilfsmittel zur Erweckung der toten Königin nun fordert Demokrit, dafs an ihr Grabmal die Namen dreier Menschen angeschrieben würden, die nie in ihrem Leben ein Leid erfahren hätten. Der König schickt seine Leute auf die Suche nach den drei ungetrübt Glücklichen, aber sie werden nicht gefunden. Da lacht Demokrit nach seiner Gewohnheit und schilt den König einen Toren, dafs er in seinem mafslosen Schmerze verlange, allein vom allgemeinen Menschenlose eine Ausnahme bilden zu wollen. —

Wie die gewaltige Geistesarbeit dieses Geistesriesen auf die Nachwelt weitergewirkt hat, läfst sich für uns nur noch teilweise nachweisen. Manches die antike Entwicklung Angehende kann erst an weit späterer Stelle zur Sprache kommen. Dafs Demokrit in erster Linie bei der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft durch Galilei und seine Zeitgenossen Gevatter gestanden hat, ist eine unzweifelhafte Tatsache. Für jetzt haben wir nur noch in Kürze das Notwendigste über seine unmittelbare Schule in Abdera beizubringen.

6. Die Schule Demokrits in Abdera (ca. 400 bis gegen 300).

Wie die Schule Demokrits in Abdera organisiert war, darüber erfahren wir gar nichts; dafs in ihr die ganze Mannigfaltigkeit der von ihm behandelten Wissenschaften weitergepflegt wurde, läfst sich nach vereinzelten Nachrichten wohl annehmen. Besonders aber wurde der von ihm betonte Zweifel an der Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis schärfer ausgebildet, und ferner wandten sich, wie es scheint, die meisten seiner Anhänger überwiegend der Glückseligkeitsfrage zu und entwickelten hier mancherlei Nuancierungen der Lehre des Meisters. Vielleicht hängt dies Überwiegen des praktischen Interesses teilweise gerade mit dem Zweifel an der Möglichkeit sicheren Erkennens auf dem Gebiete des Seienden zusammen.

Der bedeutendste unter den Nachfolgern Demokrits war Metrodor von Chios. Er wird bald für einen unmittel-

baren Schüler Demokrits ausgegeben, bald für den Schüler eines der Schüler desselben (D. L. IX. 56; Z. 460, 3). Da Demokrit wahrscheinlich bis gegen 370 gelebt hat, und da Nausiphanes von Teos, der Schüler Metrodors, allem Anschein nach um oder bald nach 330 sich in Abdera die atomistische Lehre aneignete, so ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, dafs Metrodor noch Demokrit selbst zum Lehrer gehabt hat.

Dafs Metrodor in bezug auf die naturwissenschaftlichen Grundprinzipien Demokrit folgte, in der Einzelforschung aber seine eigenen Wege ging, ist nach dem Zeugnis Theophrasts (D. 484) nicht zu bezweifeln. Manche seiner besonderen Ansichten über naturwissenschaftliche Einzelfragen werden angeführt (D. 345 ff., 365 ff., 582), haben aber kein allgemeineres Interesse. Für das Dasein unendlich vieler Welten berief er sich auf die Unendlichkeit des Weltstoffes und meinte, eine einzige Welt im unendlichen Leeren würde ebenso lächerlich sein wie eine einzige Ähre auf einem grofsen Felde (D. 292). Im Zweifel an dem menschlichen Erkenntnisvermögen ging er weit über Demokrit hinaus. Nicht nur erklärte er ohne Einschränkung die Sinne für trügerisch und „umnachtet“ (D. 396; Cic. Ac. II. 73; Z. 963, 1), er leugnete überhaupt das Vorhandensein eines Erkenntnismittels und verstieg sich bis zu dem Satze, wir wüfsten nicht einmal das, dafs wir nichts wüfsten (S. Emp. Dogm. I. 48, 88; D. L. IX. 58). Vollständiger führt diesen Ausspruch Cicero als Anfang seiner Schrift „Über die Natur“ in folgender Fassung an (Ac. II. 73): „Ich leugne, dafs wir wissen, ob wir etwas oder nichts wissen. Ich behaupte, dafs wir nicht einmal wissen, ob wir eben das (unser Wissen oder Nichtwissen) nicht wissen oder wissen, und überhaupt (dafs wir nicht wissen), ob etwas sei oder nichts sei.“ In dieser Behauptung des Nichtwissens auch hinsichtlich unseres Wissens oder Nichtwissens liegt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem später zu behandelnden Pyrrhonismus, aber doch auch zugleich wieder ein bedeutsamer Unterschied vom Pyrrhonismus, der auch hinsichtlich dieser Frage bei der Urteilsenthaltung stehen blieb. Der

Standpunkt Metrodors ist nicht der der pyrrhonischen Skepsis, sondern negativer Dogmatismus. Trotz dieser radikalen Leugnung der Möglichkeit des Wissens aber mufs er doch eine Form gefunden haben, in der er positive Lehren vortrug, denn er hat offenbar sein Buch „Über die Natur“ nach diesem kraftvollen Anfangssatz nicht abgebrochen, sondern weitergeschrieben, und die erhaltenen Reste zeigen, dafs er ein umfassendes naturwissenschaftliches Lehrgebäude aufgeführt hat.

Ob Metrodor auch in der Axiologie und Ethik den Spuren des Meisters gefolgt ist, darüber fehlt es gänzlich an Nachrichten. Dagegen ist von fünf anderen Demokriteern teils ausschliefslich, teils neben einigen sonstigen Notizen ihre Bezeichnung des höchsten Gutes überliefert.

Da ist zunächst Anaxarchos der Abderite, Schüler Metrodors oder eines anderen Demokriteers, geboren bald nach 380 (D. L. IX. 58) zu nennen. Er ist schon wegen des bestimmenden Einflusses, den er auf Pyrrhon, den Begründer der skeptischen Schule, übte, aber auch an sich als Persönlichkeit von besonderer Bedeutung. Ob er ein geborener Abderite war oder nur als Anhänger der Schule diesen Namen führt, ist nicht auszumachen.

Von seinem äufseren Lebensgange ist nur bekannt, dafs er den Zug Alexanders des Grofsen (seit 334) mitmachte und bald nach Alexanders Tode (323) ein schreckliches Ende fand. In welcher Eigenschaft er sich am Alexanderzuge beteiligte, ist nicht bekannt, doch scheint es, dafs er weder als forschender Gelehrter noch als Soldat sich anschlofs, sondern als Hofmann und Gesellschafter in freierer Stellung dem Gefolge des Königs angehörte. Über seinen Tod nachher.

Über seine philosophischen Ansichten im einzelnen ist nur wenig bekannt. Nach einer sehr kindlichen Anekdote (Plut. Euthym. 4) hat er einst dem König die Lehre von der unendlichen Zahl der Welten auseinandergesetzt, worauf dieser zu weinen anfängt, weil er noch nicht einmal eine einzige dieser Welten unter seine Herrschaft gebracht habe. Hier wird die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung durch

die Lächerlichkeit des erhaben sein sollenden Verhaltens des Königs beeinträchtigt. Immerhin aber wird der Demokritismus als Überzeugung Anaxarchs vorausgesetzt. Aufserdem wird bezeugt, dafs er die skeptische Haltung Metrodors teilte, und dafs er ihr eine Wendung gab, die zu einer unmittelbaren Anwendung auf die Lebensführung hindrängte. Er erklärte nämlich, das Leben sei nichts als ein Bühnenspiel, ein Traum oder die Wahnvorstellung eines Irrsinnigen (S. Emp. Dogm. I. 88, 48).

Dafs er trotzdem darauf bedacht war, als echter Demokriteer das Leben möglichst unlustfrei und lustvoll zu gestalten, beweist der ihm ständig erteilte Beiname des Eudaimonikers (D. L. IX. 60; Z. 964, 3). Es gab nämlich unter den Demokriteern eine Richtung unter diesem Namen (D. L. I. 17; Z. a. a. O.). Es werden das wohl diejenigen Demokriteer gewesen sein, die weniger in der gelehrten Forschung als in der praktischen Lebensweisheit dem Meister nacheiferten und von einer bestimmten Überzeugung über die wertvollsten Lebensgüter aus die Glückseligkeit zu verwirklichen strebten. Innerhalb dieser Gruppe waren natürlich wieder verschiedene Ansichten über das am meisten zu Erstrebende möglich. Wir werden unter den noch zu nennenden Demokriteern, die vielleicht sämtlich Eudaimoniker waren, Beispiele solcher Verschiedenheit kennen lernen. Anaxarch seinerseits setzte das entscheidende Hilfsmittel zu einer glückseligen Lebensführung in eine vollständige Unangefochtenheit des Gefühls durch die Wechselfälle des Lebens (Apathie) und in die daraus entspringende gleichmäfsige Heiterkeit der Stimmung (D. L. IX. 60). Diese ihm eigene Lösung des Glückseligkeitsproblems entspringt nun offenbar ganz folgerichtig aus der Grundanschauung von der Unerkennbarkeit des Grundwesens der Dinge und von der blofsen Scheinhaftigkeit alles dessen, was uns im Leben aufstöfst. Aus dieser Grundanschauung entspringt die Besonderheit der Richtung, die er unter den Eudaimonikern vertritt.

Wie er nun diese Lebensauffassung in seiner Lebensführung zur Durchführung brachte, davon sind nur ver-

einzelte Züge erhalten, die überdies meist aus in mehrfacher Fassung überlieferten Anekdoten bestehen, aus denen nur zu entnehmen ist, wie er im Gedächtnis der Nachwelt fortlebte. Eine besondere Trübung scheint dies Bild teilweise auch noch dadurch erhalten zu haben, dafs er, weil von Alexander dem Neffen des Aristoteles, Kallisthenes, vorgezogen, bei den Peripatetikern verhafst war.

In diesem Sinne ist vielleicht die Beschuldigung zu nehmen, dafs er seiner zur Sinnenlust und Genufssucht neigenden Naturanlage nicht widerstrebt habe (Timon Phl. Fr. 9; Z. 965, 5), wenngleich ein solches Verhalten an sich mit dem Grundsatz der vollkommenen Gleichgültigkeit gegen die Wechselfälle des Lebens nicht in Widerspruch steht. In demselben Sinne liegt möglicherweise auch eine Entstellung vor, wenn ihm in einem bedeutsamen Falle ein verderblicher Einflufs auf die Entwicklung Alexanders durch zu nachsichtige, ja geradezu frivol-schmeichlerische Beurteilung seines Verhaltens schuld gegeben wird. Als Alexander im Jähzorn seinen Freund Klitus erschlagen hat und in höchste Verzweiflung geraten ist, tröstet ihn Anaxarch in folgender Weise: „Dike und Themis sind die Beisitzerinnen am Throne des Zeus. Das bedeutet, dafs alles, was Zeus tut, recht und gerecht ist. Dasselbe mufs aber auch von dem irdischen Herrscher gelten (Arrian. Anab. IV. 9; Plut. Alex. 52)." Dafs die Berichterstatter hier aus einer dem Anaxarch mifsgünstigen Quelle geschöpft haben, geht schon daraus hervor, dafs beide übereinstimmend hinzufügen, diese Tröstung habe auf den Charakter des Königs eine dauernd verderbliche Wirkung geübt. Aber auch die Richtigkeit der Erzählung vorausgesetzt mufs bei der Beurteilung zweierlei unterschieden werden: der moralische Wert und die sittliche Wirkung der Tröstung einerseits und die Frage andererseits, ob das Verhalten Anaxarchs blofse gesinnungslose Schmeichelei war, oder ob es folgerichtig aus seiner Lebensauffassung hervorging. In ersterer Beziehung kann über die Verwerflichkeit kein Zweifel sein. In letzterer aber kann ein solches Verhalten sehr wohl als Ausflufs jener skeptischen Betrachtungsweise des Lebens und der Wirklich-

keit angesehen werden, die das Leben als ein Spiel nimmt, mit dem man sich so gut wie möglich abfinden mufs. Das Geschehene ist nicht ungeschehen zu machen, also mufs man auf diese oder jene Weise darüber hinwegzukommen suchen. Dafs aus der Lebensauffassung Anaxarchs sich kein sittliches Heldentum ergibt, ist leicht zu ersehen; aber zwischen folgerichtigem Verhalten und Gesinnungslosigkeit ist immer noch eine recht weite Kluft.

Eine Bestätigung dieser Auffassung liegt darin, dafs der eine der beiden Geschichtschreiber, die obige Erzählung bringen, Plutarch, gerade im Zusammenhange derselben hervorhebt, dafs Anaxarch in der Philosophie seinen eigenen Weg gegangen sei und auf die Vertreter der anderen Richtungen mit Geringschätzung hinabgesehen habe. Er beschuldigt ihn also keineswegs der Gesinnungslosigkeit, sondern sucht den Fehler in den Prinzipien seiner Denkweise. Allerdings war der Schein gegen ihn, und so mufs er sich (nach Antigonos von Knystos, einem zuverlässigen Berichterstatter, D. L. IX. 63) einst von einem jener „nackten Weisen“ (Gymnosophisten) Indiens die Zurechtweisung gefallen lassen, er sei nicht befähigt, andere etwas Gutes zu lehren, da er selbst das Leben eines Höflings führe.

Dafs er im übrigen in seinem Verhältnis zu Alexander sich zwar klug und gewandt, aber keineswegs gesinnungslos benahm, dafür zeugen folgende Züge. Er stand bei Alexander in besonderer Gunst und wurde von ihm als Freund behandelt (Plut. Alex. 8; Alex. virt. 10; Bernays, Abh. I. 126). Er hatte eine Schrift „Über das Königtum“ verfafst (Clem. Al. Strom. I. 6), die offenbar für Alexander bestimmt war. Über die Gesamtrichtung dieser Schrift ist nichts bekannt, doch ist daraus (a. a. O.) ein Fragment erhalten, aus dem sich ergibt, dafs er darin auch von dem richtigen Verhalten gegenüber den Grofsen der Erde gehandelt hatte. Das Auskramen von Gelehrsamkeit zur Unzeit, am unrechten Orte und vor ungeeigneten Hörern wird hier als eine dem Redenden selbst schädliche Torheit, das richtige Verhalten in dieser Beziehung aber als eine ihm selbst heilsame Kunst

bezeichnet (Bernays, Abh. I. 123 ff.). Wir erkennen hier den Mann von Wissen, von dem gelegentlich Mitteilungen aus dem Schatze seiner Gelehrsamkeit zur Würze des Mahles oder müfsiger Stunden am Hofe und im Lager erwartet werden, der aber genau weifs, in welcher Form und in welchem Mafse er diese zu bringen hat, um nicht als Pedant lästig zu werden.

Aber er ist nicht nur der kluge Hofmann, er weifs auch seine persönliche Würde und die Unabhängigkeit seiner Überzeugung zu wahren. Die Voraussetzung zum Verständnis der hierhergehörigen Züge ist, dafs Alexander als Gott gelten wollte und sich als Gott behandeln liefs.

So wirft Alexander einst beim Mahle in übermütiger Laune mit Äpfeln nach ihm. In Anaxarch regt sich der Unmut, aber er fafst sich schnell und trinkt dem König mit folgendem Zitat aus einer euripideischen Tragödie (Orestes 265) zu: „Darf auch ein Gott von sterblicher Hand getroffen werden?" (So nach dem ältesten und besten Berichterstatter Philodem in Vol. Herc. coll. alt. c. 5.) Der Sinn ist wohl eine feine Hindeutung auf das Unpassende solcher Vertraulichkeiten, die er in seiner Stellung doch nicht erwidern dürfe. Einen direkten Spott über die Göttlichkeit des Königs bei Gelegenheiten, wo die schwache Menschlichkeit unverhüllt zu Tage tritt (Krankheit, Verwundung), legt ihm eine Anekdote bei, die in verschiedenen Abwandlungen vorkommt. Die geschickteste Zuspitzung zeigt sie in folgender Form: Alexander ist verwundet worden. Da sagt Anaxarch, auf das herabrinnende Blut deutend: das ist Menschenblut, nicht Götterblut (Anspielung auf Ilias V. 340, wo ein besonderes Wort für das Blut der Götter gebraucht wird; D. L. IX. 60; vergl. Z. 965, 3).

Ein direktes Hervortreten der gleichgültigen Stimmung, in die Anaxarch die Lösung des Glückseligkeitsproblems setzte, zeigen folgende Züge. Er ist auf dem Alexanderzuge in einen Sumpf geraten. Der junge Pyrrhon, der sich als hingebender Schüler an ihn angeschlossen hat, macht nicht die geringste Anstalt, ihn aus dieser gefährlichen Lage zu befreien. Andere Hinzukommende tadeln

diesen, Anaxarch aber lobt ihn wegen der bewiesenen Gleichgültigkeit und Leidenschaftslosigkeit (D. L. IX. 63).

Diese Gleichgültigkeit beweist er denn auch selbst in seinem vielgepriesenen Verhalten in seinem schrecklichen Tode. Er ist verfeindet mit einem der Begleiter Alexanders, namens Nikokreon. Ein Fall, bei dem er angeblich diese Feindschaft in besonders schroffer Weise habe hervortreten lassen, indem er bei einem Prunkmahle zur Vervollständigung der Herrlichkeit desselben das Auftragen eines Satrapenkopfes gewünscht habe, wird so verschieden erzählt und entspricht auch so wenig seiner sonst zu Tage tretenden Art, dafs darauf wenig zu geben ist (Gomperz, Commentat. in hon. Mommsenii 1893). Als er dann nach dem Tode des Königs (323) zu Schiffe in die Heimat zurückkehrt, wird er an die Küste von Cypern verschlagen, wo inzwischen Nikokreon Statthalter geworden ist und gerät in dessen Hände. Nikokreon befiehlt, ihn in einem jener grofsen Mörser, die zum Zerkleinern des Getreides dienten, mit eisernen Keulen zu zerstampfen. Hierauf sagt Anaxarch: „Zerstampfe den Sack, in dem Anaxarch steckt, den Anaxarch triffst du nicht!“ Und als jener nunmehr befiehlt, ihm die Zunge auszuschneiden, beifst er die Zunge ab und speit sie dem Satrapen ins Gesicht (D. L. IX. 59 f.). Hier ist die erste Antwort als Äufserung der vollsten Gleichgültigkeit gegen das eigene Geschick noch allenfalls begreiflich; die zweite Handlung aber steht dazu als Ausflufs einer leidenschaftlichen Exaltation in fühlbarem Gegensatz und charakterisiert sich als Erzeugnis der weiterspinnenden Dichtung, zumal auch von Pythagoreern und vom Eleaten Zeno das Gleiche berichtet wird.

Von einigen anderen Demokriteern erfahren wir fast nur die Weise, in der sie, mehr oder minder selbständig und abweichend von Demokrit, das Lebensziel bestimmt hätten (Clem. Al. Strom. II. 21). Nicht einmal die Lebenszeit wird bei den meisten angegeben, doch werden sie sämtlich dem vierten Jahrhundert angehören.

Diotimos ist bereits dafür als Zeuge angeführt worden, dafs Demokrit in seinem „Kanon“ Lust und Unlust als

Wertmafsstab aufgestellt habe (S. Emp. Dogm. I. 140). Nach derselben Stelle bekannte er sich auch selbst zu diesem Wertmafsstab, und dazu stimmt denn genau, dafs er (nach Clemens), ebenso wie Demokrit, das „Wohlbefinden" in den „Vollbesitz der Güter" gesetzt habe, wobei freilich die Frage offen bleibt, ob er auch die feine Wertgliederung der Güter, die wir bei Demokrit angetroffen haben, von diesem mitübernommen hatte. Aufser diesen Nachrichten ist über ihn nur eine unbedeutende Angabe über astronomische Ansichten vorhanden (D. 346).

Apollodotus von Kyzikos ist bereits mit einer wichtigen Angabe zum Bildungsgange Demokrits vorgekommen (D. L. IX. 38). Als Lebensziel stellte er auf „das die Seele Erregende" (die Psychogogie), d. h. doch wohl das Interessierende, das nicht sinnlich, sondern seelisch Fesselnde, die Aufmerksamkeit in lustvoller Weise in Anspruch Nehmende. Damit hätte er dann freilich im Vergleich mit Demokrit das Wertvolle auf eine der von diesem angenommenen vier Gütergruppen, allerdings auf die auch von Demokrit selbst am stärksten betonte, eingeschränkt.

Der dritte dieser Männer, Hekatäus, stammte nach dem Zeugnis des Geographen Strabo (XIV. 644) aus der kleinasiatisch-jonischen Stadt Teos. Wenn er aufserdem ein Abderite genannt wird (Plut. Is. et. Os. 354; D. L. IX. 69), so haben wir darin nur ein weiteres Zeugnis für seine auch von Clemens bezeugte Zugehörigkeit zur Schule Demokrits zu erkennen. Dafs er als Teer zu seiner Ausbildung nach Abdera ging, beruht, wie bei seinem sogleich zu nennenden Landsmanne Nausiphanes, ohne Zweifel auf den noch nicht erloschenen Beziehungen zwischen der Mutterstadt Teos und der Tochterstadt Abdera (Herod. I. 168). Auch darin stimmte er mit Nausiphanes überein, dafs er auch den etwa seit 323 in seine Vaterstadt Elis zurückgekehrten Pyrrhon aufsuchte, so dafs er geradezu als Pyrrhoneer bezeichnet wird (D. L. IX. 69). Dies wird aber bei ihm wohl nur in dem gleichen eingeschränkten Sinne zutreffen wie bei Nau-

siphanes. Als Lebensziel stellte er die Selbstgenugsamkeit (Autarkie), d. h. die möglichste Freiheit von Bedürfnissen und Lebensansprüchen, auf. Er entfernt sich damit am weitesten von der vielseitig ausgebildeten Güterlehre Demokrits. Vielleicht fand er es klug, die Ansprüche ans Leben möglichst einzuschränken; hätte er in dieser Freiheit selbst geradezu das erstrebenswerteste Gut gefunden, so wäre er damit geradezu zum Kynismus (von dem später) hinübergetreten. Mit seinem ethischen Prinzip der Genugsamkeit steht es in Einklang, dafs er in mehreren in der Weise der Staatsromane gehaltenen Schriften, einer tendenziös gefärbten Geschichte Ägyptens und einer Schrift „Über die Hyperboreer", das sagenhafte glückselige Volk im hohen Norden, seinen Zeitgenossen einen Spiegel vorzuhalten bemüht war. In der ersteren dieser beiden Schriften hatte er auch eine Umdeutung der Hauptgötter auf die Elemente vorgenommen (Susemihl, Alexandrinerzeit I. 310).

Der vierte dieser Männer ist N a u s i p h a n e s. Er nimmt ein besonderes Interesse in Anspruch, einesteils weil über ihn mehr bekannt ist, sodann aber vornehmlich, weil er das Mittelglied zwischen der Schule Demokrits und Epikur bildet. Wie H e k a t ä u s stammte er aus T e o s (D. L. IX. 69), und sein Bildungsgang ist der gleiche wie bei diesem. Dafs er sich zunächst an die Schule in Abdera anschlofs, folgt schon daraus, dafs er „Abderit" und Demokriteer genannt wird (Clem. Al. Strom. II. 21; Cic. N. D. I. 72; Suid. V. Epic.). Dafs er vielleicht Schüler Metrodors war, wird dadurch wahrscheinlich, dafs auch Metrodor als Lehrer Epikurs genannt wird (Stob. I. 199), welcher Irrtum sich bei dieser Annahme am leichtesten erklärt. Auch wird von ihm der an Metrodor anklingende Ausspruch angeführt, dafs das Erscheinende ebensowenig sei, wie nicht sei (Senec. ep. 88). Wie Hekatäus begab er sich dann nach Elis zu P y r r h o n (D. L. IX. 64, 69, 102). Da er zur Zeit seiner Anwesenheit bei diesem, die nicht vor 323 stattgefunden haben kann, als noch junger Mann bezeichnet wird (D. L. 64), so kann er frühestens um 350 geboren sein. Er nahm

jedoch die Lehre Pyrrhons nicht an, sondern betrachtete nur die Seelenstimmung und den Wandel derselben als vorbildlich, wovon er auch dem jungen Epikur häufig erzählen mufste (D. L. 64). Vielleicht hat er auch in diesem Sinne über Pyrrhon geschrieben (D. L. 102). Da nun Epikur sein Schüler war und dieser seine Ausbildung etwa von 321 an in Teos genossen hat (Strabo XIV. 638; Zeitschr. f. Philos. 119), so ist es sehr wahrscheinlich, dafs er bereits um diese Zeit eine Lehrtätigkeit in dieser seiner Heimatstadt eröffnet hatte. Wie lange diese nach diesem Zeitpunkt noch gedauert hat, wie lange er überhaupt gelebt hat, ist nicht bekannt. Epikur stiefs später die gröbsten Schmähungen über seinen Charakter und Lebenswandel wie über seine Fähigkeiten und Lehrtätigkeit aus (S. Emp. Math. I. 2; D. L. X. 8). Er nannte ihn einen schlechten, unzüchtigen Menschen, ein Mollusk, einen Betrüger, einen unwissenden und unfähigen Lehrer und bezeichnete es als eine Geistesverwirrung und Lästerung, dafs Nausiphanes es wage, sich seinen Lehrer zu nennen. Nach Cicero (N. D. I. 73, 93) hätte er zwar das äufsere Schülerverhältnis nicht abgeleugnet, aber erklärt, er habe bei Nausiphanes nichts gelernt. Demgegenüber bezeugt Sextus Empiricus an der angeführten Stelle, dieser habe viele junge Leute sorgfältig in den Wissenschaften, besonders auch in der Rhetorik, unterrichtet, und auch hinsichtlich Epikurs wird bezeugt, dafs derselbe den gröfsten Teil seiner Lehre von ihm überkommen und ihn teilweise ausgeschrieben habe (D. L. X. 7, 14).

Seine Lehre anlangend, so hatte er zunächst eine erkenntnistheoretische Schrift unter dem Titel „Der Dreifufs“ verfafst. Dieser Titel schon erinnert an die Dreiteilung der Erkenntnisprinzipien bei Demokrit (Sinne, Vernunft und für das Praktische die Gefühle), die bei diesem in der Dreiteilung seines „Kanon“ ihren Ausdruck gefunden hatte. Dafs er diese Dreiteilung übernommen hatte, beweist auch der Umstand, dafs sie in dem von dieser Schrift beeinflufsten „Kanon“ Epikurs (D. L. X. 14) wieder zu Tage trat. Welche Stellung er aber zu den beiden theoretischen

Erkenntnisprinzipien einnahm — denn dafs er in bezug auf Lust und Unlust auf dem demokritischen Boden stand, kann nicht bezweifelt werden —, darüber fehlen alle Nachrichten. In der Physik ferner war er im wesentlichen Demokriteer. Dies ergibt sich aus dem Zeugnis (D. L. X. 7), dafs Epikur in seiner wesentlich demokritischen Physik zwar mehrfach gegen ihn polemisiert, in Wirklichkeit aber meist dasselbe gesagt habe wie er. Einzelheiten über seine Physik sind nicht bekannt; dafs er jedoch dies Gebiet nicht vernachlässigte, folgt aufser der Abhängigkeit Epikurs von ihm auch daraus, dafs er in einer von ihm verfafsten Schrift über die Rhetorik die Anschauung vertrat, die Physik sei die beste Vorbereitung für die staatsmännische Tätigkeit, die er dem Philosophen anempfahl, und zwar deshalb die beste, weil sie von Wahnvorstellungen befreie (Philodem in Vol. Herc. cf. Sudhaus, Rh. Mus. 48; Philolog. 54; Philodems Rhet. II., 1896). Er wird also schon von diesem Gesichtspunkte aus der Physik seine Kräfte gewidmet haben. Gegen diese Auffassung der Naturwissenschaft als geeigneter Vorbildung für den Staatsredner polemisierte noch Metrodor von Lampsakos, der Schüler Epikurs, um 300 in einer eigenen Schrift (Usener, Epicurea 412).

Seine Lehre vom Lebensziel betont, ähnlich wie die des Hekatäus und Anaxarch, ausschliefslich die negative Seite der Güterlehre Demokrits, doch in einer anderen Richtung als die jenes. Er bezeichnete als das höchste Gut „Bestürzungsfreiheit“ (Akataplexie). Es sei dasselbe, was Demokrit „Angstfreiheit“ (Athambía) genannt habe (Clem. Al. Strom. II. 21). Schon diese Bemerkung zeigt, dafs er nur ein Stück der demokritischen Güterlehre übernommen hatte, und zwar dasjenige Stück, bei dem vornehmlich die Freiheit vom Aberglauben in bezug auf das Walten der Götter und das Jenseits in Betracht kam. Hierzu stimmt denn auch genau, dafs er die Freiheit von Wahnvorstellungen für ein wichtiges Erfordernis zur staatsmännischen Tätigkeit erklärte. Dafs er seine Lehre vom höchsten Gute auf diesen negativen Teil der demokritischen Gütertafel einschränkte, ist vielleicht dem Einflusse Pyrrhons zu-

zuschreiben, dessen skeptisch begründeten Gleichmut er bewunderte (D. L. IX. 64). —

So reicht mit diesen Ausläufern der Schule Demokrits die erste Periode der antiken Philosophie bis fast an das Jahr 300 hinab. Es hatten inzwischen tiefgreifende Umgestaltungen des Denkens stattgefunden, und es konnte nicht fehlen, dafs diese späten Bekenner des Demokritismus, wie teilweise schon Demokrit selbst, von diesen neuen Denkrichtungen stark beeinflufst wurden. Es würde sich dies auch direkt nachweisen lassen, wenn damit nicht ein unbequemes Vorwegnehmen des erst Darzustellenden verbunden wäre. Bei der Dürftigkeit unserer Kenntnis von diesen weit hinabreichenden Nachwirkungen war es das zweckmäfsigste, sie hier gleich anzuschliefsen. Und damit ist denn das Ende dieser ersten, vorbereitenden Periode erreicht. Wir haben gesehen, dafs dieselbe nicht nur grundlegend für die auch in der eigentlichen Philosophie bedeutsame und oft ausschlaggebende Weltauffassung und Welterklärung ist, dafs vielmehr auch in dieser Periode schon die hervorragendsten Geister nach dem Rechte der freien Persönlichkeit sich unabhängig der Welt gegenüberstellen und fragen, in welchem Mafse und durch welche Mittel ihnen der unverjährbare Anspruch auf Glückseligkeit gewährleistet werden könne. Beruhen die hierauf bezüglichen Angaben bei Clemens Alexandr. auch hinsichtlich der Pythagoreer und des Anaxagoras auf einer ungeschichtlichen Hineintragung späterer Denkweisen, war ihre Stellung zu diesem Problem in Wirklichkeit eine rein individuelle, subjektive, in gelegentlichen Äufserungen zu Tage tretende, so mufste doch wenigstens bei Heraklit und Demokrit eine scharf ausgeprägte Stellungnahme zur Glückseligkeitsfrage nicht nur für den persönlichen Bedarf, sondern in allgemeingültigem Sinne angenommen werden. Der weinende und der lachende Philosoph bilden auch in dieser Beziehung einen Gegensatz. Es sind zwei charakteristische Grundtypen der Axiologie, die sich in der nachfolgenden Entwicklung wiederholen. Dort das freudige Bewufstsein von der dem menschlichen Bedürfnis

entgegenkommenden Güte der Welteinrichtung, hier eine Welteinrichtung, die auf solche Ansprüche keine Rücksicht nimmt, und der Mensch, der aus sich selbst heraus, aus den Bedürfnissen seiner Natur die Bedingungen seines Wohlseins feststellt.

Zweite Periode.

Die Übergänge zur Philosophie als wissenschaftlich begründeter Güterlehre (ca. 450 bis nach 300 vor Chr.).

Einleitung.

Die neue Periode sondert sich scharf von der ersten, der allgemeinwissenschaftlichen Vorbereitungszeit. Das Interesse wendet sich fast völlig von der Erforschung und Erklärung der Natur und der Welt ab und dem Menschen und seinen Wohlseinsbedingungen zu. Als eine aufserordentlich treffende Bezeichnung dieser bedeutsamen Wendung überhaupt kann das Wort Ciceros (Tusc. V. 10; Acad. I. 15) gelten, mit dem er allerdings zunächst nur auf Sokrates abzielt. Dieser habe die Philosophie vom Himmel (d. h. von der Betrachtung des Weltalls und der Natur) abberufen und ihr in den Staaten ihren Platz angewiesen und sogar in die Hausverwaltungen sie eingeführt; er habe sie genötigt, über das Leben und die Sitten, über die Güter und Übel Untersuchungen anzustellen. Dafs mit dieser Hinwendung auf die menschlichen Angelegenheiten ein Schritt in der Richtung auf die Philosophie im eigentlichen und engeren Sinne geschieht, bedarf keines Beweises.

Um so schwieriger aber ist es, gegen die folgende Periode, in der diese eigentliche Philosophie rein und unverhüllt hervortritt, eine scharfe Scheidelinie zu ziehen.

Schon innerhalb des Jahrhunderts, das wir der zweiten Periode zugewiesen haben, treten uns Erscheinungen ent-

gegen, die bei weniger scharfer Betrachtung ganz und gar die Merkmale der dritten Periode, die Beschränkung der wesentlichen Aufgabe der Philosophie auf die Festsetzung eines höchsten Gutes als Prinzip der Lebensführung, an sich tragen. Gewifs liegt hier eine grofse Schwierigkeit vor, und es mufs eingeräumt werden, dafs sich die vielgestaltige und durch so vielerlei Umstände bestimmte Entwicklung des Wirklichen nicht in allen Punkten restlos in das Schema der Periodeneinteilung einzwängen läfst. Dennoch mufs die Scheidung als vollberechtigt aufrechterhalten werden. Diese Berechtigung kann jedoch erst durch die Darstellung im einzelnen vollständig dargetan werden. An dieser Stelle mufs es genügen, auf das scharf hervortretende Streben nach einer methodisch-wissenschaftlichen Begründung der verschiedenen Fassungen des höchsten Gutes, wodurch nebeneinander eine Reihe von Schulen ins Dasein traten, als auf das Neue und Epochemachende der dritten Periode, das diese scharf von der zweiten sondert, vorläufig hinzuweisen.

Innerhalb dieser zweiten Periode nun begegnet uns in der aufserordentlichen Vielgestaltigkeit der in ihr hervortretenden Erscheinungen eine neue Schwierigkeit. Es handelt sich um die richtige innere Gliederung der Periode. Eine Übergangsperiode mufs in ihren Übergängen einen Fortschritt auf das künftige Neue hin darstellen, einen Stufengang der Entwicklung. Nun zeigen sich in der Tat innerhalb dieses Zeitraums zwei einander ablösende Stufen. Die philosophische Bewegung wendet sich zunächst noch nicht den Bedürfnissen des isolierten Einzelmenschen, sondern der gedeihlichen Entwicklung des Gemeinschaftslebens zu. Es wird noch ganz überwiegend an dem Zusammenhange des einzelnen mit der Gemeinschaft festgehalten und nur versucht, den erhöhten Anforderungen des Gemeinschaftslebens in Haus und Staat an die geistige Ausbildung der leitenden Männer gerecht zu werden. Die Philosophie wird Vorbildung der herrschenden Klassen in der Regierungskunst (Sophisten und Sokrates nebst dessen reinen und ausschliefslichen Anhängern).

Auf der zweiten Stufe tritt sodann das Interesse des Einzelmenschen neben dem der Gesamtheit mehr und mehr hervor. Es entsteht ein Nebeneinander oder Ineinander des Interesses am Wohlsein der Gesamtheit und an der Lösung des Glückseligkeitsproblems für den einzelnen. Ja, es werden schon ganz im Sinne der folgenden Periode, nur noch nicht mit der dieser eigentümlichen wissenschaftlichen Begründung, Lehren über das höchste Gut aufgestellt, je nach der Eigenart der verschiedenen Denker. Die öffentlichen Einrichtungen sollen sich dann diesen Bedürfnissen und Anforderungen anbequemen und dienstbar machen. In diesem Sinne werden Staatsideale aufgestellt. Teilweise schreitet die Hervorkehrung der persönlichen Überzeugungen über das Glück und den Wert der Lebensgüter bis zum völligen Verzicht auf die Beihilfe der Gesellschaft fort. So gelangt auf dieser zweiten Stufe die Entwicklung bis hart an die Grenze der neuen Periode. Sie gelangt bis zur Loslösung des Individuums in der Bestimmung seiner Glückseligkeitsbedingungen, aber noch nicht zur methodisch-wissenschaftlichen Begründung der letzteren (die kleineren sokratischen Schulen und Plato).

Erste Stufe.

Die Sophisten und Sokrates nebst den reinen Sokratikern (ca. 470 bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts).

A. Die Sophisten.

Um die Mitte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts trat in Griechenland eine grofse Umwandlung des gesamten geistigen Lebens ein. Die wissenschaftlichen Bestrebungen der ersten Periode hatten sich — auch der Pythagoreismus bildet in dieser Beziehung keine Ausnahme — ganz auf die engen Kreise der von Natur für derartige Studien und Interessen Veranlagten beschränkt. Die mit der Verwaltung grofser Haushaltungen mit zahlreichem Sklavenbestande betrauten und an der Leitung der Staaten vorzugsweise

beteiligten herrschenden Klassen, die Notabeln oder Honoratioren (kaloí kagathoí, wörtlich die „Schönen und Guten"), erhielten die Ausbildung zu diesen höheren Verrichtungen auf praktischem Wege, durch Hineinarbeitung unter der Leitung Kundiger. Es machte in dieser Beziehung wohl kaum einen Unterschied, ob diese Notabeln, wie in den Aristokratien, dem Geburtsadel oder, wie in den Oligarchien, dem besitzenden Bürgerstande angehörten, oder ob sie sich, wie in den Demokratien, als Berufspolitiker mehr oder weniger aus allen Klassen rekrutierten.

Jetzt nun erforderten die erhöhten Anforderungen an die Leitung von Haus und Staat, die komplizierter und schwieriger werdenden Zustände, für die leitenden Kreise Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten, die nicht durch blofse Routine, sondern nur durch ausdrückliche Schulung erworben werden konnten. Es entsteht zum erstenmal das Bedürfnis der theoretischen Vorbildung für den praktischen Lebensberuf, zunächst noch nicht im Hinblick auf eine Mannigfaltigkeit dieser Berufe, sondern mit Bezug auf den allen Mitgliedern der herrschenden Stände gemeinsamen Beruf, die Leitung von Haus und Staat. Es kommt die Zeit, wo in den Begriff des „Schönen und Guten" aufser edler Geburt und Wohlhabenheit nebst praktischer Tüchtigkeit, persönlicher Respektabilität, Ansehen und Einflufs auch eine gewisse höhere Geistesbildung als unumgängliches Merkmal aufgenommen wird (vergl. Walter, Geschichte der Ästhetik im Altertum, Leipzig 1893, S. 121 ff., und meine Schrift „Die Lehre des Sokrates", München 1895, S. 398 ff.).

Diesem neuen Bedürfnis nun kamen die Sophisten entgegen, eine Gruppe von wissenschaftlich gebildeten Männern, die sich die Befriedigung desselben zum Lebensberufe machten und, von Stadt zu Stadt umherziehend, teils durch Einzelvorträge, hauptsächlich aber durch gröfsere zusammenhängende Unterrichtskurse vornehmlich der erwachsenen Jugend der herrschenden Klassen, der „Honoratioren", gegen Entgelt die zur Leitung von Haus und Staat erforderliche Geistesbildung beibrachten.

Es entspricht also hier dem Bedürfnis die Befriedigung, der Nachfrage das Angebot. Das schliefst aber nicht aus, dafs vielfach auch umgekehrt die dargebotene Befriedigung das Bedürfnis, das Angebot die Nachfrage erst wachgerufen haben mag.

In dem hier bezeichneten Sinne hat das Wort „Sophist" noch keine Spur von der verfänglichen Bedeutung, die es erst auf Grund der späteren Ausartung dieser Berufstätigkeit angenommen hat. Andernteils hat es aber auch die ältere, ganz unbestimmte Bedeutung schon völlig abgestreift, nach der es einen gelehrten Forscher oder auch einen tüchtigen Künstler oder Techniker überhaupt ohne jede Nebenbedeutung bezeichnete. Nach Platos Darstellung (Protag. 316 D ff.) hat schon Protagoras das Wort mit vollem Bewufstsein genau in dem vorstehend umgrenzten neuen Sinne von sich und seiner Lehrtätigkeit gebraucht. Dort bezeichnet er als diejenige Tüchtigkeit, in der durch das Zusammensein mit ihm seine Schüler von Tage zu Tage Fortschritte machen, die Wohlberatenheit oder Fähigkeit zu klugem Handeln in den eigenen Angelegenheiten, der Verwaltung des eigenen Hauswesens, und in den Angelegenheiten des Staates, dem Eingreifen in dieselben durch Tat und Rede, und erklärt sich vollkommen einverstanden, als Sokrates dies als einen Unterricht in der Regierungskunst und als Ausbildung tüchtiger Bürger bezeichnet. Ganz ebenso spricht sich Plato selbst aus (Rep. 600 C f.). Nach dieser Stelle pflegten Protagoras, Prodikos und sehr viele andere ihren Schülern die Überzeugung beizubringen, sie seien, wenn nicht gerade von ihnen, dem jeweiligen Lehrer, ausgebildet, weder ihr Hauswesen noch ihren Staat zu verwalten im stande. Und Plato fügt hinzu, diese Lehrer würden wegen der in dieser Richtung den Zöglingen beigebrachten Weisheit von diesen so leidenschaftlich geliebt, dafs die Schüler sie fast auf den Köpfen umhertrügen.

Die Sophisten sind die Begründer des höheren Unterrichtswesens in der europäischen Welt. In ihrer Tätigkeit liegen die ersten Keime unseres Mittelschul- und Universitätswesens, damit aber zugleich auch die Anfänge der Erscheinung,

dafs sich der Gegensatz der Notabeln und der Massen zu dem der Gebildeten und Ungebildeten verschärft.

Welches waren denn aber die Gegenstände dieser Schulung? Und welche Lehrmethoden befolgten die Sophisten? Bei der grofsen Dürftigkeit der vorhandenen Nachrichten läfst sich über beide Punkte nicht viel sagen. Zunächst war unzweifelhaft beides bei den verschiedenen Sophisten verschieden. Im platonischen Protagoras (318 E) macht dieser Sophist in bezug auf die Lehrstoffe einen grofsen Unterschied zwischen sich und dem ebenfalls anwesenden Hippias, auf den er einen verächtlichen Seitenblick wirft. Während man nämlich bei diesem mehr das Schulmäfsige lerne: Rechnen, Sternkunde (zur Orientierung auf Reisen), Landvermessung, Literatur und Musik, ziele bei ihm alles direkt auf den bereits angeführten Zweck, die Regierungskunst. Ferner aber wechseln in den verschiedenen Entwicklungsphasen der Sophistik die Lehrstoffe und damit auch die Verfahrungsweisen. Es gehört daher das meiste in die Einzeldarstellung. Doch ist z. B. ein allen gemeinsamer Zug die Ausbildung in der Redefertigkeit bis hinauf zu einer kunstvollen Beredsamkeit, und wenigstens die älteren Sophisten betrachteten als eine Hauptaufgabe auch die sittliche Erziehung sowohl der künftigen Staatsmänner selbst als auch die Entwicklung der Fähigkeit in denselben, auch in den Massen die sittliche Gesinnung als unumgängliche Bedingung eines gesunden Staatslebens zu pflegen. Sie traten als Morallehrer auf. Die Sophistik ist in ihrer besseren Zeit Moralismus, d. h. ihr ist die ethische Tugend ebenso wie die Tüchtigkeit im allgemeinen Mittel zum Zweck, etwas im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt und des Gedeihens aller durch das Gedeihen der Allgemeinheit, durch richtige Leitung Notwendiges. Dies ist ein charakteristisches Anzeichen dafür, dafs wir uns in einer Periode der Aufklärung befinden. Die über die engen Grenzen des eigenen Staatsgebiets hinausblickende Aufklärung hat die Erkenntnis gezeitigt, dafs die im einzelnen Staate geltenden Staatseinrichtungen, Gesetze, Sitten, Religionsvorstellungen und Religionsbräuche nicht, wie der

naive Sinn der Altvordern annahm, ewige, unverbrüchliche Naturordnungen sind, die nicht anders gedacht werden können, sondern mehr oder minder willkürliche Satzungen, gewordene, herkömmliche Einrichtungen und Vorstellungsweisen, bei denen man nach dem Rechts- und Vernunftgrunde zu fragen berechtigt ist. Es gibt für sie keinen Punkt in den herkömmlichen Gesellschaftsordnungen und Glaubensvorstellungen, der auf Geltung Anspruch machen könnte, ehe er die Prüfung der Vernunft passiert hat. Insbesondere kann für die Anerkennung der sittlichen Verpflichtung nicht mehr auf das bloſse Herkommen und den religiösen Glauben als Stütze gerechnet werden. Man muſs sich nach neuen, rein aus der menschlichen Natur selbst entlehnten Stützen des Sittlichen umsehen. So bildet ein hervorragendes Stück der älteren sophistischen Erziehung eine neue, rein menschliche Moralbegründung. Endlich schlieſsen sich einesteils an die Erziehung zur Regierungskunst, andernteils aber auch an das Vorherrschen dieses rationalistischen, aufklärerischen Geistes Betrachtungen über Wesen und Zweck des Staates an. Man fragt, wie der wahre Staat beschaffen sein müsse; man fragt nach dem „besten Staate“.

Die Sophisten führten aber ferner die bis dahin unerhörte Neuerung ein, daſs sie sich für ihren Unterricht bezahlen lieſsen. Er war dies eine natürliche Konsequenz des Umstandes, daſs sie von Ort zu Ort zogen und die Lehrtätigkeit zum ausschlieſslichen Lebensberuf machten. Über das nach den älteren Begriffen Schimpfliche und Entwürdigende dieser Honorarforderung wird an späterer Stelle noch zu reden sein. Daſs darin, auch abgesehen von diesem Gesichtspunkte, ein Keim der Entartung liegt, ist leicht ersichtlich. Durch das Erwerbsinteresse wird der Produzent fast immer abhängig von der Geschmacksrichtung oder Aufnahmefähigkeit des Abnehmers, sei dies nun der Staat oder die Gemeinde oder der einzelne.

Es ist schon angedeutet worden, daſs die Sophistik mehrere Entwicklungsphasen durchlaufen hat. Genauer sind dies zwei Phasen, eine ältere, würdigere, in der das Interesse des einzelnen noch als mit dem Gedeihen des Ganzen

Hand in Hand gehend betrachtet wird, in der die Hingabe an das Wohl des Ganzen noch als Pflicht und zugleich als die beste Klugheit betrachtet wird, in der daher auch die Moralbegründung als die wichtigste Aufgabe erscheint, und eine jüngere, eine Phase der Entartung, in der für die übermächtige, gewalttätige Selbstsucht des einzelnen der Staat nur noch als Ausbeutungsobjekt erscheint, in der daher die sittliche Erziehung als überflüssig in Wegfall kommt und die Redekunst als wichtigstes Machtmittel, als das wirksame Hilfsmittel, um die blinden Massen zu betören und nach dem eigenen Vorteil zu leiten, ausschliefslich Pflege findet.

Der Zeitpunkt, in dem diese Wendung zum Schlechteren mit Entschiedenheit einsetzt, fällt ziemlich genau mit dem Jahre 427 zusammen, in dem Gorgias von Leontini in Sizilien in Athen erschien und seine Tätigkeit als Wanderlehrer im eigentlichen Griechenland begann. Es sind also zunächst zu betrachten die älteren Sophisten und sodann die Ausartung der Sophistik seit 427. Selbstverständlich scheiden sich diese beiden Phasen nicht in der Weise, dafs nicht die ältere zugleich in die jüngere hinüberreichte und auch die jüngere in der älteren ihre Vorbereitung fände.

I. Die ältere Sophistik.

1. Protagoras.

Protagoras war geboren zu Abdera um 480. Er war also ein um etwa 20 Jahre älterer Landsmann des Demokrit. Er soll in jüngeren Jahren Lastträger gewesen sein und als solcher ein beim Tragen von Lasten unterzulegendes Polster erfunden haben (Z. 1053, 3). Über seinen Bildungsgang sind sichere Nachrichten nicht vorhanden, doch ergibt sich, wie nachher zu zeigen, aus der Beschaffenheit seiner Lehre ganz unzweifelhaft, dafs er durchaus nicht Zögling einer etwa in Abdera bestehenden Schule des Leukipp gewesen sein kann, dafs er vielmehr seine wissenschaftlichen Anregungen aus der Schule des

Heraklit empfangen haben mufs. Ob dies in Ephesus geschehen oder in seiner Vaterstadt durch persönliche Einwirkung eines Herakliteers oder auch durch blofses Studium von Schriften, was ja alles möglich wäre, läfst sich nicht ausmachen.

Von seinem dreifsigsten Jahre an durchzog er vierzig Jahre lang die griechischen Städte als Wanderlehrer mit grofsem Erfolge, auch hinsichtlich des materiellen Ertrages seiner Lehrtätigkeit (Plato Menon 91 D f.; D. L. IX. 52). Nach ersterer Stelle hätte ihm seine Kunst mehr eingetragen als Phidias und zehn anderen Bildhauern die ihrige; nach der zweiten soll er für einen Lehrkursus 7500 Mk., also nach dem heutigen Geldwerte ein bedeutend Mehrfaches dieser Summe, ein kleines Vermögen, gefordert haben. Doch ist diese Angabe jedenfalls ungeheuer übertrieben (Z. 1083, 2). Auf eine solide Geschäftsgebarung weist es hin, dafs er Zahlung des geforderten Honorars erst nach Vollendung des Kursus verlangte und es dabei der gewissenhaften Erwägung der Schüler anheimstellte, ob sie den Wert des empfangenen Unterrichts nicht etwa unter der geforderten Summe einschätzten (Plato Prot. 328 B; Arist. Eth. N. 1164, 24). Wie er anscheinend der erste Wanderlehrer war, so soll er auch zuerst Honorar gefordert haben (D. L. IX. 52). Dieses Verfahren wurde von Sokrates (Mem. I. 6, 13) und Plato als schimpflich gebrandmarkt. Nach der älteren Vorstellungsweise sollte der einzige Lohn des Ausbildenden in der lebenslangen, treuen Anhänglichkeit und Hingabe des Schülers bestehen. Doch scheint diese Hingabe in der älteren Zeit oft in einer körperlichen Preisgebung bestanden zu haben, die weit schimpflicher war als die Zahlung in Geld.

Eine blofse Schnurre ist die Erzählung von dem „Prozefs um das Honorar“, die sogar in einer dem Protagoras untergeschobenen Schrift behandelt worden ist. Einer seiner Schüler hatte ausbedungen, dafs das Honorar fällig sein sollte, wenn er seinen ersten Prozefs gewonnen haben würde. Er liefs sich nun von Protagoras auf Zahlung des Honorars verklagen und bewies im Prozesse, dafs er in keinem Falle

zur Zahlung verpflichtet sei. Werde er zur Zahlung verurteilt, so habe er den Prozefs verloren; werde er freigesprochen, so sei er kraft des Richterspruches nicht verpflichtet. Protagoras dagegen beweist, dafs er in jedem Falle zahlen müsse. Wenn verurteilt, kraft des Richterspruches, wenn freigesprochen, wegen des gewonnenen Prozesses (D. L. IX. 55 f.).

Protagoras hat sich auf seinen Wanderungen, die sich auch auf Unteritalien, Sizilien und wohl auch auf das griechische Kyrene in Afrika ausdehnten (Z. 1052), mindestens dreimal auch in Athen aufgehalten. Der zweite Aufenthalt dort fällt in die dreifsiger Jahre, kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges (Z. 1052, 4); der letzte, um 411, wurde für ihn verhängnisvoll. Doch davon erst nach Darstellung seiner Lehre.

Bei dem zweiten dieser Besuche fand er noch von seiten des Perikles Beachtung (Plut. Perikl. 36); beim dritten mufs der damals etwa 16jährige Plato (geb. 427) ihn noch persönlich und in seiner Lehrtätigkeit kennen gelernt haben. Plato hat noch mehr als 12 Jahre nach seinem Tode vornehmlich in dreien seiner Schriften, die sämtlich dem ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts angehören, dem Protagoras, dem Theätet und dem Menon, Urteile über ihn abgegeben, und in den beiden erstgenannten derselben sich eingehend mit seiner Lehre auseinandergesetzt. In seiner Staatslehre scheint er sogar, wie wir sehen werden, direkt von ihm beeinflufst zu sein. Plato ist daher, da die Schriften des Protagoras bis auf wenige Sätze für uns verloren sind, der wichtigste Zeuge für dessen Lehre. An dieser Stelle ist zunächst nur zu betonen, dafs er ihn in sämtlichen drei Schriften überwiegend als bedeutende und achtungswerte Persönlichkeit behandelt, auch trotz des Honorarnehmens. Im Protagoras wird sein würdevolles Auftreten und sein gesteigertes Selbstgefühl mit einer gewissen Ironie behandelt; dennoch aber kommt seine geistige Bedeutung durchaus zur Geltung. Im Theätet wird er gegen eine einseitige und unbillige Kritik nachdrücklich in Schutz genommen, und im Menon (91) stammt das Urteil, er habe 40 Jahre hindurch,

ohne dafs man es gemerkt habe, seine Schüler verderbter entlassen, als er sie empfangen habe, von einem abgesagten Feinde dieser ganzen neuen Bildungsweise und Anhänger der altväterlichen Weise, dem Hauptankläger auch des Sokrates, Anytos her, während das dem Sokrates in den Mund gelegte Urteil über seine Lehrweise viel freundlicher lautet.

In seiner Lehrtätigkeit verwirklichte Protagoras, soweit uns bekannt ist, am vollkommensten das Bild der älteren Sophistik, wie sie vorstehend dargestellt worden ist. Seine Lehre ist nicht ein allumfassendes System, sondern nur die Summe der bei seiner praktischen Lehrtätigkeit zur Anwendung gelangenden und für dieselbe mafsgebenden Überzeugungen. Seine Schriften, soweit wir von deren Inhalt sichere Kunde haben, werden im Zusammenhange seiner Lehre zur Erwähnung kommen. Ein vorhandenes Verzeichnis derselben (D. L. IX. 55) ist unvollständig und hinsichtlich der Echtheit des Aufgeführten unsicher.

Zunächst handelt es sich um seine Erkenntnistheorie. Hier ist nun gerade bei Protagoras mit besonderer Vorliebe ein geradezu inquisitorisches Verfahren angewandt worden, um aus den vorhandenen Nachrichten über seine Lehre die vermeintliche Grundverderbnis der Sophistik von Anfang an herauszuverhören und auf Grund des so ermittelten Tatbestandes das vernichtende Urteil der Gesinnungslosigkeit zu fällen.

Nun ist uns seine Erkenntnistheorie, ebenso wie auch seine ethischen Lehren, nur aus dem Munde seiner Bestreiter und Kritiker bekannt. Plato will sie (im Theätet) in allen Punkten widerlegen; Aristoteles und Sextus Empiricus berücksichtigen sie ebenfalls nur, um in verschiedener Richtung Ausstellungen an ihr zu machen. Glücklicherweise haben jedoch diese Kritiker so viel Tatsächliches über diesen Teil seiner Lehre beigebracht, dafs es möglich ist, die Grundzüge desselben mit Sicherheit zu rekonstruieren.

Protagoras hatte seine philosophischen Anregungen von der Schule Heraklits empfangen. Mit dieser nahm er das beständige Fliefsen alles Seienden und das gleichzeitige

Vorhandensein des Entgegengesetzten an den Dingen an. Der daraus abgeleiteten Leugnung der Möglichkeit alles Erkennens aber stellt er eine neue Theorie entgegen. Die Schrift, in der dies geschah, wird unter verschiedenen Bezeichnungen aufgeführt. Nach Plato (Theät. 162 A und öfter; Krat. 386 C) scheint sie unter dem Titel „Die Wahrheit“ bekannt gewesen zu sein; anderwärts (S. Emp. Dogm. I. 60) wird sie unter dem Titel „Die niederwerfenden Beweise“ und bei D. L. (IX. 55), wie es scheint, unter dem Titel „Widerreden“ angeführt. Man möchte vermuten, dafs der gemeinsame Sinn aller dieser Benennungen der Einspruch gegen die Aufhebung der Erkenntnis bei den Herakliteern ist, also keineswegs auf eine „frivole „Sophistik“ hindeutet, vielmehr auf das Bestreben, einen festen Boden der Erkenntnis zu gewinnen.

Nun lautete aber nach der zweiten der vorstehenden Stellen der erste Satz dieser Schrift: „Aller Dinge Mafs ist der Mensch, der seienden, dafs sie sind, der nicht seienden, dafs sie nicht sind.“ Und in engster Verbindung mit diesem ersten Satze erscheint in mehreren Berichten stets ein zweiter: „Wie die Dinge mir erscheinen, so sind sie mir; wie sie dir erscheinen, so sind sie dir“ (Pl. Theät. 152 A; Krat. 385 E ff.; auch Arist. 1062b, 13 u. S. Emp. Hyp. I. 216 ff.; Dogm. I. 60). Da haben wir ja, so lautet die gewöhnliche Rede, den echten „Sophisten“; was bedürfen wir weiter Zeugnis? Alle Wahrheit löst sich in das Belieben der einzelnen auf. Dasselbe scheint der ihm ebenfalls zugeschriebene Satz: „Alles ist wahr“ (D. L. IX. 51) in kürzester Formulierung auszudrücken. Auch der Satz, dafs zwei über denselben Gegenstand Entgegengesetztes Aussagende einander nicht widersprechen, scheint ihm anzugehören. Daher denn auch Aristoteles den gegen Heraklit erhobenen Einwand, er hebe das Widerspruchsgesetz auf, auch auf Protagoras ausdehnt (1009, 5). Aber ganz das Entgegengesetzte ist seine Meinung. Alle diese Sätze bilden nur die Einleitung zu dem Versuch, die Sinneswahrnehmung gegen die von den Herakliteern erhobenen

Einwände zu verteidigen und sie dabei mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er stellt sich mit ihnen auf denselben Boden, um von da aus über sie hinauszukommen. Nach den Herakliteern kann es, weil es kein beharrendes Sein gibt, auch keine Erkenntnis eines Seienden geben. Beweis dessen ist die Erfahrung, dafs den Verschiedenen die Dinge verschieden erscheinen, dem Erwachsenen anders als dem Kinde, dem Kranken oder Wahnsinnigen anders als dem Gesunden, dem Schlafenden anders als dem Wachenden, dem Menschen anders als dem Tiere u. s. w.

Diese Theorie übernimmt nun zunächst Protagoras vollständig. Das von irgend jemand Wahrgenommene mufs existieren. Es gibt keine Wirkung ohne Ursache. Jeder Sinnesvorstellung entspricht etwas in den Dingen wirklich Vorhandenes (S. Emp. Dogm. I. 388). Dies ist denn auch der Sinn seiner beiden ersten Sätze. Der erste besagt, dafs der Mensch, d. h. nicht der Mensch im allgemeinen oder seiner Idee nach gefafst, sondern der einzelne, jeder Mensch, er mag beschaffen sein, wie er will (Theät. 152 A, 160 C, 183 B), in seinen Sinnesvorstellungen Zeugnis von der Existenz des Vorgestellten ablegt. Diese Behauptung wird dann im zweiten Satze dahin erweitert, dafs auch die das Wie, die besondere Beschaffenheit der Dinge betreffenden Sinnesvorstellungen des einzelnen ihre Ursache und ihren Berechtigungsgrund in der Wirklichkeit der Dinge haben.

Dafs sich nämlich die beiden Sätze in erster Linie auf die Sinneswahrnehmung beziehen, deutet schon Plato (Theät. 152 A, 160 D) an, indem er dieselben mit der Behauptung für einerlei erklärt, dafs die Erkenntnis in der Wahrnehmung bestehe. Und ebenso Aristoteles, wenn er sagt, der Grund der Behauptung, das Widersprechende sei wahr, liege in der Ansicht; nur das Sinnenfällige sei ein Seiendes (1010, 1; vergl. 1062 b, 12 ff.). Bei Sextus Empiricus (Dogm. I. 369, 388) wird seine Lehre dahin formuliert, jede Sinneswahrnehmung sei wahr, und auch der Kirchenschriftsteller Hermias in seiner „Verspottung der heidnischen Philosophen“ hat diesen Sinn der Sätze

richtig erfafst, wenn er Protagoras folgende Lehre beilegt: Norm und Entscheidungsgrund für das Tatsächliche ist der Mensch, und das unter die Sinneswahrnehmungen Fallende ist tatsächlich; das nicht darunter Fallende gehört nicht zu den Arten des Seienden (D. 653). Eben weil die Dinge fliefsen, wie er mit den Herakliteern lehrt (S. Emp. Hyp. I. 217, 219), sind in ihnen die mannigfaltigsten und entgegengesetztesten Eigenschaften tatsächlich und gleichzeitig vertreten. Die Entstehungsursachen aller Sinneseindrücke liegen im Stoffe vor; der Stoff ist nach seiner wirklichen Beschaffenheit alles das, als was er den Verschiedenen erscheint (S. Emp. Hyp. I. 218). Der Kranke ist wegen seiner Meinung, der Wein sei bitter, nicht für unwissend zu erklären. Von Nichtseiendem aus kann kein Vorstellen entstehen (Theät. 166 E).

Nun aber folgt die Wendung, vermöge deren Protagoras von dieser Grundlage aus nun doch wieder eine normale und allgemeingültige Sinneswahrnehmung zu gewinnen sucht. Der Grund, weshalb die Verschiedenen Verschiedenes an den Dingen wahrnehmen, liegt zwar einesteils in den an den Dingen gleichzeitig vorhandenen entgegengesetzten Eigenschaften, andernteils aber auch in der Verschiedenheit in den Zuständen und der Empfänglichkeit der Sinnesorgane. Diese ist eine andere beim Menschen als beim Tiere, beim Kranken und Wahnsinnigen als beim Gesunden, beim Erwachsenen als beim Kinde oder dem kindischen Greise, beim Wachenden als beim Schlafenden (S. Emp. Dogm. I. 61; Hyp. I. 217; Theät. 153 E). Hier ist nun der Punkt, wo Protagoras den Hebel ansetzt. Unter den verschiedenen auf diese Weise zu stande kommenden Auffassungsweisen ist eine die dem normalen, naturgemäfsen Zustande entsprechende; die anderen sind abnorm und naturwidrig (Hyp. I. 218). Nicht als ob man z. B. der Auffassung des Kranken als einer falschen die wahre entgegenstellen dürfe. Da vom Nichtseienden aus keine Vorstellungen entstehen können, so sind auch die des Kranken wahr (d. h. von den Gegenständen stammend). Nur sind seine Organe abnorm, so dafs er die weniger gute (nicht die weniger wahre) Vor-

stellung bildet. Es ist Sache des Arztes, seinen Körper so zu behandeln, dafs derselbe in den besseren (normalen) Zustand übergeführt wird und demgemäfs auch die besseren (normalen) Eindrücke von den Dingen erhält (Theät. 166 D ff.).

Diese Theorie von der Sinneswahrnehmung ist durchaus folgerichtig aus der heraklitischen Voraussetzung entwickelt. Sie steht und fällt mit der metaphysischen Theorie, aus der sie abgeleitet ist. Freilich gelingt ihr die Überwindung der heraklitischen Skepsis nur unzureichend. Nur die gröfsere Zahl der Urteilenden ergibt hier das Normale. Angenommen, sagt Aristoteles (1009 b, 2), alle wären krank oder verrückt und nur zwei oder drei gesund oder bei Verstande, so würden diese letzteren als die Kranken oder Verrückten gelten. Es entsteht daher hier die Frage: Bei wem liegt die Entscheidung, auf welcher Seite die normale Vorstellungsweise stattfindet? Wer entscheidet über den Gesunden? (1011, 8).

Protagoras hat nun ferner diese Theorie unberechtigterweise auch auf die nicht direkt aus den Sinnen stammenden, sondern der Seele angehörigen Meinungen der Menschen ausgedehnt (Theät. 158 D; 166 D ff.; 171 A; 172 A; S. Emp. Dogm. I. 60). Die Beurteiler erschweren hier das Verständnis, weil sie beide Gebiete, das der Sinne und das seelische, nicht auseinanderhalten. Es handelt sich z. B. um Meinungen über das sittlich Gute oder Verwerfliche. Auch hier wendet er ganz dieselbe Betrachtungsweise an wie bei den Sinnen. Keine Meinung ist unbedingt verkehrt; jede mufs in irgend etwas Tatsächlichem ihren Grund haben. Dennoch gibt es auch hier den Unterschied des Normalen und des Nichtnormalen. Wie dort der kranke Körper, so ist hier die im abnormen Zustande befindliche Seele die Ursache der weniger billigenswerten Auffassung. Und wie dort der Arzt den Körper bessern mufs, so mufs hier die Seele in den normalen Zustand übergeführt werden. Die kranke Seele fafst wegen ihres verkehrten Zustandes alles so verkehrt auf, wie sie selbst ist. Derjenige nun, der hier dem Arzte entspricht, ist einesteils der Erzieher, vor-

nehmlich aber der Sophist (Theät. 166 D; Protag. 322 B), und was dort die Arzneien bewirken sollten, das bewirkt hier die Belehrung (Theät. 166 D ff.).

Ja, er geht in dieser Analogie noch einen Schritt weiter. Er überträgt sie auf ganze Staatsgemeinschaften. Auch hier gibt es verschiedene Meinungen über das Gute und Gerechte, die in den Gesetzen und Staatseinrichtungen ihren Ausdruck gefunden haben. Auch diese haben sämtlich ihre Richtigkeit für diejenigen, die sie für richtig halten, und solange dies der Fall ist. Aber auch hier gibt es ein Besseres, ein Normales. Und auch hier gibt es solche, die es verstehen, die kranken Seelenzustände einer solchen Gesamtheit, auf denen die minder guten Einrichtungen beruhen, in den normalen Zustand überzuführen. Das sind „die weisen und guten Redner“ (Theät. 167 C; 172 A; 177 C ff.).

Diese Erweiterung der ursprünglichen Theorie auf Meinungen jeder Art und selbst auf Staatseinrichtungen hat ja nun freilich noch weit weniger Grund als die ursprüngliche Theorie selbst. Es liegt aber doch auch kein Grund vor, sie für den Ausfluſs einer frivolen Gesinnungslosigkeit zu halten. Der von Staat zu Staat Wandernde wird offenbar von seiner heraklitischen Sinnestheorie aus unter dem Einflusse einer klugen Anpassungsfähigkeit oder, wenn man will, unter dem einer berechtigten Milde, eines abgeklärten, welterfahrenen Geistes auf diese erweiternde Übertragung geführt. Auch hier gibt es ja überall ein Berechtigteres und Besseres; nur soll dasselbe nicht durch schroffe Verurteilung der vorhandenen Ansichten und auf dem staatlichen Gebiete durch jähen Umsturz, sondern auf beiden Gebieten durch ruhige Umbildung verbessert werden.

Dieser Erkenntnistheorie des Protagoras ist schon sein jüngerer Landsmann Demokrit in einer eigenen Schrift entgegengetreten. Über diese Schrift ist nur bekannt, daſs er darin sowohl die heraklitische Voraussetzung des gleichzeitigen Vorhandenseins entgegengesetzter Eigenschaften in den Dingen, als auch die daraus abgeleitete Folgerung des

Protagoras, alle Sinneseindrücke seien wahr, bestritten hat (Plut. Kolot. 4; S. Emp. Dogm. I. 389; D. L. IX. 42). Er scheint also vornehmlich die Theorie von der Sinneserkenntnis ins Auge gefafst zu haben, die natürlich zu seinen eigenen metaphysischen Voraussetzungen und den daraus gezogenen Folgerungen in bezug auf den Wert der Sinneswahrnehmungen im vollsten Gegensatze stand.

Nun werden aber noch einige andere Aussprüche von ihm angeführt, die doch wieder Grund zu geben scheinen, ihn als frivolen „Sophisten" zu brandmarken. Nach D. L. (IX. 51) hat er gesagt, es gebe für jeden Gegenstand zwei entgegengesetzte Betrachtungsweisen, und nach Aristoteles (Rhet. 1402, 23; andere Erwähnungen dieses Satzes bei Z. 1140, 1) wurde er hart getadelt, weil er der Redekunst die Aufgabe zuweise, die schwächere Betrachtungsweise zur stärkeren zu machen. Bei dem ersten dieser beiden Sätze wissen wir nicht, in welchem Zusammenhange er vorgekommen ist. Doch scheint er nach dem Vorstehenden nicht zu seiner Erkenntnislehre gehört zu haben. Nach dieser gibt es keineswegs über jeden Gegenstand gerade zwei einander widersprechende Betrachtungsweisen, sondern die Gegenstände selbst sind von vielfacher Beschaffenheit, und je nach dem Zustande des Wahrnehmenden wird die eine oder die andere dieser Beschaffenheiten wahrgenommen, die dabei durchaus nicht gerade einen Gegensatz zu bilden brauchen. Der Gegensatz der Betrachtungsweisen kann nur entstehen aus dem Gegensatz der Interessen, die sich an den Gegenstand knüpfen. Es scheint sich also bei diesem Ausspruch um Rechtsstreitigkeiten oder Ähnliches zu handeln. Der Satz gehört wahrscheinlich in den Zusammenhang einer Belehrung über die rechtliche und rednerische Wahrnehmung und Vertretung der eigenen Interessen und hat in diesem Zusammenhange nichts Verfängliches oder Anstöfsiges. Offenkundig bezieht sich auf das Gebiet der praktischen Interessen und der Redekunst der zweite Satz. Und da zeigt sich denn allerdings, wenn Protagoras seine Geltung nicht eingeschränkt hat, ein starkes Zugeständnis an das durch sittliche Bedenken nicht behinderte Advokatentum im

schlechten Sinne des Wortes und ein Anklang an die spätere Ausartung der Sophistik.

Die erkenntnistheoretischen Sätze führen schon auf die eigentliche Lehrtätigkeit des Protagoras hinüber. Eine vollständige Übersicht dessen, was er für den oben angegebenen Bildungszweck für erforderlich hielt, ist nicht überliefert. Dafs er auch für die körperliche Ausbildung Ratschläge und Anregungen gab, könnte daraus geschlossen werden, dafs als Gegenstand einer seiner Schriften die Ringkunst angeführt wird (Plato Soph. 232 E; D. L. IX. 55).

Einen Einblick in seine Verfahrungsweise überhaupt gewinnen wir durch Platos Protagoras. Plato hatte, wie schon bemerkt, bei der letzten Anwesenheit des Sophisten in Athen (um 411) die ganze Art desselben persönlich beobachten können. Sein spätestens wohl im Alter von 30 Jahren geschriebener Protagoras gibt unzweifelhaft diese Jugendeindrücke in aufserordentlich lebensfrischer Weise wieder. Wie hier Protagoras das Ziel seines Unterrichts auf die Fragen des Sokrates im allgemeinen bestimmt, ist schon oben angegeben worden. Sokrates bezweifelt nun, dafs die Regierungskunst lehrbar sei. Unvermerkt geht aber dieser Begriff im Verlaufe der Erörterung in den der sittlichen Tüchtigkeit über, und die Diskussion spitzt sich auf die Frage zu, ob die Tugend lehrbar sei (320 B). Es mufs also auch wohl für Protagoras diese als ein wesentliches Hauptstück der Regierungskunst gegolten haben.

Den Beweis nun, dafs die Tugend lehrbar sei, führt Protagoras durch den Vortrag einer Art von ausgeführter Fabel (320 C ff.). Nachdem die Tiere gebildet worden waren, wurden sie mit den zu ihrer Erhaltung notwendigen Organen, Kräften und Fähigkeiten ausgestattet. Der schwache, hilflose Mensch erhielt zu demselben Zwecke von Prometheus den Kunstverstand und das Feuer. Diese Gaben boten ihm nun zwar zu seiner Ernährung hinreichende Hilfe, zum Kampf gegen die Tiere aber waren sie unzulänglich, da die Menschen vereinzelt lebten. Die Versuche, sich zu Staaten zusammenzuschliefsen, schlugen fehl, weil sie in Ermangelung der staatsbildenden Einsicht (oder Kunst, 321 D, 322 B) sich

gegenseitig unrecht taten. Da liefs ihnen Zeus durch Hermes die Scham (d. h. wohl einesteils das Ehrbedürfnis als die Scheu vor dem Urteile der anderen und anderenteils das Ehrgefühl als die Scheu vor dem eigenen besseren Selbst) und das Rechtsgefühl einpflanzen, und zwar nicht in der Weise der Kunstanlagen, die zu gegenseitiger Aushilfe durch Teilung der Arbeit an Verschiedene verschieden ausgeteilt waren, sondern so, dafs alle daran Anteil haben sollten. Denn ohne das könnten keine Staaten bestehen, und wer an ihnen keinen Anteil habe, müsse als ein Krankheitsstoff der Staatsgemeinschaft getötet werden. Die staatsbildende Tugend wird dann auch noch mit den Namen Gerechtigkeit und Besonnenheit (Sophrosyne) bezeichnet (323 A).

Diese Naturgrundlage aber genügt noch nicht; sie mufs erst durch Sorgfalt, Übung und Unterricht ausgebildet werden. Dafs dies möglich ist, beweisen schon der Tadel und die Strafe, wovon nach allgemeinem Brauche nicht die mit unentrinnbaren Naturmängeln Behafteten, wohl aber die der bürgerlichen Tugend Ermangelnden betroffen werden. Die Strafe ist ein Mittel der Abschreckung und Erziehung. Den vollen Beweis für die Ausbildungsmöglichkeit der sittlichen Anlagen aber glaubt Protagoras dadurch zu erbringen, dafs er auf die vom zartesten Alter an im Gange befindliche Gewöhnung zum Rechten und Belehrung über Recht und Unrecht hinweist, wobei auch Drohungen und Schläge nicht gespart werden. In der Schule setzt sich dann diese Gewöhnung fort durch Aneignung von Sittensprüchen der Dichter und Hinweis auf rühmliche Vorbilder edler Taten. Auch die Leibesübungen dienen diesem Zwecke, indem sie den Körper geschickt machen, der richtig gestimmten Seele als gefügiges Werkzeug zu dienen. Und nach der Schule nimmt der Staat den Jüngling direkt in Zucht. Er mufs sich mit den Gesetzen bekannt machen und gewöhnen, ihnen nachzuleben. Auch hier tritt die Strafe als ergänzendes Hilfsmittel der Gewöhnung ein.

Protagoras drückt seine Gesamtmeinung auch so aus: „Jedem von uns nützt die Gerechtigkeit und Tugend der

anderen; deshalb lehrt jeder so gern den anderen das Gerechte und Gesetzmäſsige“ (327 B). Und selbst die nach unseren Begriffen Allerungerechtesten, die innerhalb eines geordneten Gemeinwesens die gewöhnende Macht der Erziehung und Gerechtigkeitspflege erfahren haben, stehen turmhoch über dem solcher Einflüsse völlig entbehrenden Wilden. Allerdings gibt es ganz besonders befähigte und wirksame Bildner zur Tugend, und unter diesen glaubt Protagoras selbst in allererster Reihe zu stehen.

In dieser Ausführung, die wir allen Grund haben für der wirklichen Meinung des Protagoras entsprechend zu halten, sind vornehmlich drei Punkte bemerkenswert.

1. Als das Haupterfordernis für das Gedeihen des menschlichen Gemeinschaftslebens, also als die Hauptaufgabe der „Regierungskunst“ in Haus und Staat erscheint ihm die möglichst weitgehende Ausbildung der sittlichen Gesinnung bei allen, vornehmlich bei den leitenden Persönlichkeiten. Er hat unzweifelhaft auch andere für den Regierenden unumgängliche Gegenstände gelehrt. So hält er es (Protag. 338 E f.) für ein sehr wichtiges Stück der Bildung, Dichteraussprüche richtig erklären und nach ihrem Wahrheitsgehalt beurteilen zu können. So hat er gewiſs die Redekunst gelehrt und ist in diesem Zusammenhang dazu gekommen, einige Grundbegriffe der damals noch gar nicht existierenden Grammatik festzustellen, wie die vier Arten des einfachen Satzes: Aussage, Frage, Wunsch, Befehl (D. L. IX. 53 f.), und über den richtigen, sinngemäſsen Gebrauch der Wörter Bestimmungen zu treffen (Pl. Phädr. 267 C). Er ist auch selbst ein Meister und Vorbild der Redegewandtheit. Denn er versteht nicht nur in zusammenhängendem Vertrage seine Gedanken zu entwickeln, sondern ist auch gewandt, in knapper Kürze zu fragen und zu antworten (Protag. 329 A B). Nach seinem eigenen Zeugnis aber ist er vornehmlich und an allererster Stelle M o r a l i s t, d. h. er strebt vor allem nach möglichster Beförderung der Moralität als der unumgänglichsten Vorbedingung für ein gedeihliches, geordnetes und glückliches Gemeinschaftsleben der Menschen. Wenn er, wie nach den vorhandenen Nach-

richten (D. L. IX. 55; III. 52, 57) nicht zu bezweifeln, auch eine Schrift über den Staat verfafst und darin das Bild eines möglichst vollkommenen Staatswesens entworfen hat, so mufs auch darin die Pflege der Sittlichkeit, besonders bei den herrschenden Klassen, stark in den Vordergrund getreten sein.

2. Als Hilfsmittel zur Beförderung des Sittlichen läfst er die Religion als Furcht vor der strafenden Gewalt der Götter im Diesseits und Jenseits völlig beiseite, sucht vielmehr die Begründung des Sittlichen ganz auf menschlich-natürlichem Boden. Er ist nicht religiöser, sondern menschlich-natürlicher (anthropologischer) Moralist.

Den ersten Punkt anlangend, so beobachtet in dieser Beziehung seine vorstehende Ausführung ein beredtes, vielsagendes Schweigen. Mit keinem Worte wird auf die Gottheit als den Hort des Rechts hingewiesen, kein religiöser Gedanke als Stütze des Sittlichen angerufen. Eine bemerkenswerte Ergänzung zu diesem Stillschweigen bietet die Nachricht, dafs er ein Buch „Über die Götter“ verfafst hatte, das mit den Worten anfing: „Über die Götter bin ich nicht im stande zu wissen, ob sie sind oder nicht sind. Denn vielerlei verhindert dies Wissen, die Unerkennbarkeit des Gegenstandes und die Kürze des menschlichen Lebens.“ Hier haben wir also in der Tat eine beim Nichtwissen stehenbleibende Skepsis, in voller Übereinstimmung mit seiner ausschliefslich auf der Wahrnehmung und Erfahrung beruhenden Erkenntnislehre. Was jenseits aller Erfahrung liegt, kann nicht Gegenstand der Erkenntnis werden. Wir hören ferner, dafs er bei seiner letzten Anwesenheit in Athen (um 411), also eben zu der Zeit, als der junge Plato von seiner Person und Lehre Kenntnis genommen haben wird, dies Buch in einem engeren Kreise von Gebildeteren vorlesen liefs, und dafs diese Vorlesung zu jener Anklage führte, die, wie wir sehen werden, die indirekte Ursache seines Todes wurde (D. L. IX. 51 f., 54; S. Emp. Dogm. III. 55; D. 535. Eine Anspielung auf den Inhalt der Schrift schon Theät. 162 D).

In voller Ehrlichkeit, aber ohne jeden leidenschaftlichen,

polternden Zelotismus der Verneinung, läfst er daher bei seiner Moralbegründung den Götterglauben völlig, aber stillschweigend aus dem Spiele, wenn er auch, als Sokrates im weiteren Verlaufe des platonischen Dialogs unter den Tugenden auch die Frömmigkeit aufführt, dies stillschweigend geschehen läfst, ja sogar äufserlich zustimmt (Protag. 329 C, 330 B D, 331, 349 B).

Und so ist er denn drittens genötigt, andere, für den Bestand des menschlichen Gemeinschaftslebens genügend ergiebige Quellen des Sittlichen nachzuweisen. Er kennt deren zwei. Das Sittliche beruht einesteils auf einer Naturausstattung, andernteils auf der Ausbildung derselben durch vielfache Mittel der Gewöhnung. Die Naturausstattung ist ihm wieder eine doppelte. Sie ist das natürliche Bedürfnis nach Ehre, Billigung und Anerkennung, das sich als Scheu vor dem allgemein Gemifsbilligten äufsert, vielleicht auch die Scheu vor dem Urteil des besseren Selbst. Sie ist ferner ein angeborener Respekt vor den Rechten des anderen, ein natürliches Rechts- und Billigkeitsgefühl. In beiden Begriffen zusammengenommen, der Scham und dem Rechtsgefühl, liegt bereits eine Vorahnung dessen, was später im Begriffe des Gewissens in einem einheitlichen Ausdrucke zusammengefafst worden ist. Die Ausbildung dieser Anlage durch Erziehung geschieht dadurch, dafs einesteils von Kind an dem einzelnen der Inhalt der sittlichen Forderung, wie ihn das allgemeine Urteil, die öffentliche Meinung, die herrschende Sitte und das Staatsgesetz feststellten, durch beständige Erinnerung nahegebracht, andernteils diese Forderung eingeschärft wird, indem durch Ermahnung, Zurechtweisung, Drohung, Strafe, durch Vorbilder und durch die Autorität des bürgerlichen Gesetzes eine Gewöhnung zur Befolgung oder doch wenigstens zur Anerkennung als Norm des Handelns begründet wird.

Ob Protagoras diese Lehre durch Bestimmungen über die Natur und die Eigenschaften der Seele, etwa im Sinne Heraklits, gestützt hat, ob er zur Frage der Unsterblichkeit Stellung genommen, oder ob er auch diese Fragen ebenso wie die nach der Existenz der Götter durch den Hinweis

auf die Unerfaſsbarkeit des Gegenstandes beiseitegeschoben hat, darüber fehlen uns fast alle Nachrichten. Wenig klar und genau ist die Angabe (D. L. IX. 51), er habe gelehrt, die Seele sei nichts auſser den Sinneswahrnehmungen. Ob ferner eine ihm beigelegte Schrift „Über die Dinge im Hades“ (D. L. IX. 55) wirklich von ihm stammte, und was der Inhalt derselben war, ist nicht bekannt. Jedenfalls ist er der erste Ethiker, der in der Form einer wissenschaftlichen Theorie die Verwirklichung des Sittlichen ausschlieſslich auf Natur und Gewöhnung gegründet hat.

Von Demokrit unterscheidet er sich in der ganzen Anlage seiner Sittenlehre durchaus. Beide lassen allerdings die Götter völlig aus dem Spiel. Im übrigen ist Demokrit ein Vorläufer der philosophischen Güterlehre, der das richtige Verhalten des einzelnen ganz aus der Erkenntnis des zu seinem eigenen wahren Glücke Dienenden, also ganz aus Vernunfttätigkeit ableitet. Bei ihm zeigt sich zuerst in deutlicherer Ausprägung die axiologische Ethik. Auf diesem Standpunkte ist die aus der Bestimmung des höchsten Gutes flieſsende Regel der Lebensführung unzweifelhaft und ohne Einschränkung lehrbar. Protagoras geht vom Interesse des Gemeinschaftslebens aus und leitet daraus die Notwendigkeit des Sittlichen ab. Er ist der erste nachdrückliche Vertreter des Moralismus. Es ist ein merkwürdiges Spiel des Zufalls, daſs die beiden diametral entgegengesetzten Richtungen der Ethik innerhalb einer kurzen Zeitspanne völlig unabhängig voneinander ihren Ursprung aus Abdera nehmen und Abdera so den Ruhm hat, in doppeltem Sinne die Geburtsstätte der Ethik zu sein. Es muſs doch mit den Abderiten nicht so ganz schlimm gestanden haben!

Nur in geringerem Maſse kommt bei der Richtung des Protagoras die Vernunfttätigkeit des einzelnen neben der Naturanlage und Gewöhnung in Betracht. Wenn nach der Darstellung Platos Protagoras dennoch die Lehrbarkeit der Tugend behauptete, so ist dies glaublich, da er ja sich selbst als einen der wirksamsten Tugendlehrer anpries. Doch müssen sich dann seine eigentlichen Beweisführungen auf

den Nachweis der Notwendigkeit des Zusammenlebens der Menschen und der Notwendigkeit des Sittlichen für dieses Zusammenleben, sowie auf die Ableitung der sittlichen und Gesetzesvorschriften aus den Bedingungen des Gemeinschaftslebens beschränkt haben. Im übrigen aber mufs er mehr durch Vorführung von Beispielen des Guten, durch Dichterstellen u. dgl. auf die Entwicklung der sittlichen Naturanlage zu wirken gesucht haben.

So ergibt sich denn auch im platonischen Protagoras das Resultat, dafs er die von ihm behauptete Lehrbarkeit der Tugend, d. h. eine Begründung des sittlichen Verhaltens lediglich durch den Beweis des mit dem Sittlichen verbundenen eigenen Vorteils, im strengen Sinne nicht aufrechterhalten kann (Protag. 341). Und damit hängt noch ein anderer Punkt zusammen. Wer, wie Protagoras, das Sittliche überwiegend aus Naturanlage und Gewöhnung ableitete, hatte nicht das Bedürfnis, dasselbe auf einen einheitlichen Begriff zurückzuführen und alle einzelnen sittlichen Willensrichtungen aus einer einheitlichen Urquelle abzuleiten. Bei seinem Verfahren war es möglich, die verschiedenen löblichen Eigenschaften einzeln ins Auge zu fassen und durch die angedeuteten Erziehungsmittel zu stärken und zu entwickeln. Anders, wenn die Lehrbarkeit der Tugend im strengen Sinne behauptet und das Sittliche durch eine Beweisführung als dem eigenen Vorteil entsprechend nachgewiesen werden sollte. In diesem Falle war es für die Wirksamkeit der Beweisführung unbedingt geboten, zunächst die Gesamtheit der sittlichen Vorschriften auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen, um sodann für dies den Beweis der Notwendigkeit für das eigene Wohlsein antreten zu können. Und so finden wir denn in der Tat auch in diesem Punkte in der platonischen Schrift einen Gegensatz zwischen Protagoras und seinem Sokrates. Protagoras will auf die Frage nach der Einheit der Tugend nur eine gewisse Ähnlichkeit der Tugenden, wie schliefslich alle Dinge in irgend einem Mafse einander ähnlich seien, zugestehen oder ein Zusammengehören, wie die Teile des Gesichts, Auge, Ohr, Nase u. s. w., organisch verbunden seien (Protag.

329 C ff.). Inwieweit er in den ihm beigelegten ethischen Schriften (D. L. IX. 55) auf diese Frage eingegangen war, ist nicht bekannt.

Schliefslich scheint sich Protagoras auch schon mit der Frage der zweckmäfsigsten Staatseinrichtung, des vollkommensten Staats beschäftigt zu haben. Er hatte anscheinend eine Schrift „Über den Staat“ verfafst (D. L. IX. 55). Auch befand sich unter den Dialogen, die dem Sokratiker Kriton untergeschoben worden waren, einer unter dem Titel „Protagoras oder Unterredung über den Staat“ (D. L. II. 121), was doch eine Staatslehre bei ihm voraussetzt. Vornehmlich aber wird berichtet, Plato habe das Wesentliche seiner Schrift vom Staate aus des Protagoras „Widerreden“ entlehnt (D. L. III. 37, 57). Wenn dies richtig ist, müfste auch diese Schrift des Protagoras sich mit dem vollkommenen Staate beschäftigt haben. Und zwar müfsten wir dann annehmen, dafs Plato die ursprüngliche, von ihm selbst nachher mehrfach umgestaltete und erweiterte Form seines Idealstaats (wovon später) den Grundzügen nach von Protagoras entlehnt hätte. Diese älteste Form des platonischen Staats gehört mutmafslich dem Jahre 393 an. Selbt wenn eine direkte Entlehnung von seiten Platos nicht stattgefunden hat, läfst doch die aufgekommene Meinung einer Entlehnung eine Ähnlichkeit in wesentlichen Punkten vermuten. Wenn wir aber von Platos Staat in seiner Urform auf das Staatsideal des Protagoras schliefsen dürften, so müfste schon er den Bruch mit der demokratischen Volkssouveränetät vollzogen und die Staatsgewalt ganz in die Hände einer kastenartig geschlossenen, durch Naturanlage und Erziehung dazu befähigten, vielleicht auch durch Ausschlufs vom Privateigentum und Familienleben den selbstischen Interessen entrückten Minderheit gelegt haben. Er wäre der Urheber des Gedankens, die Demokratie durch eine starke, auf Waffengewalt sich stützende Regierung zu ersetzen. Dafs eine solche Vorstellung von der vollkommensten und dem allgemeinen Wohlsein dienlichsten Form des menschlichen Gemeinschaftslebens von den Grundanschauungen des Protagoras und von seinen vielseitigen

und langjährigen Einblicken in die schweren Übelstände in den damaligen Staatsgemeinschaften aus gewonnen werden konnte, wird der nicht bestreiten können, der sich die vorstehend dargestellten Grundzüge seiner Denkweise vergegenwärtigt. Insbesondere konnte ihm von der Bedeutung aus, die er der sophistischen Vorbildung für die Fähigkeit zu herrschen beilegte, die Demokratie leicht als schweres Hindernis für die Betätigung der Herrscherkunst erscheinen. Geschichtliche Gewifsheit kann freilich in bezug auf diesen Punkt nicht erlangt werden.

Der Tod des Protagoras steht in enger Verbindung mit der über ihn, wie etwa 22 Jahre früher über Anaxagoras, in Athen verhängten Anklage wegen Religionsverletzung. In Athen bestand zur Zeit seines letzten Aufenthalts daselbst, um 411, kurze Zeit unter völliger Aufhebung der demokratischen Freiheit die Herrschaft eines Rates von 400 Aristokraten. Von einem Mitgliede dieses Rates ging die Anklage gegen den Siebzigjährigen aus, veranlafst durch die bereits mitgeteilten Anfangsworte seiner Schrift über die Götter (D. L. IX. 54).

Er mufste Athen verlassen, wir wissen nicht, ob als Flüchtling oder als zur Ausweisung Verurteilter (Timon Phl. Fr. 48; D. L. IX. 52; Cic. N. D. I. 63). Nach einer anderen Nachricht (S. Emp. Dogm. III. 56) wurde er zum Tode verurteilt, rettete sich aber durch die Flucht. Ferner erging an alle, die Schriften von ihm besafsen, durch den öffentlichen Ausrufer der Befehl, diese auszuliefern, und das Ausgelieferte wurde auf dem Marktplatze den Flammen überliefert, das älteste bekannte Beispiel dieser später in der Christenheit so beliebt gewordenen Weise des Wütens gegen den Geist mit Mitteln roher Gewalt (D. L. IX. 52; Cic. a. a. O.). Er schiffte sich nach Sizilien ein und starb auf dieser Reise, ob durch Schiffbruch oder an einer Krankheit auf der Überfahrt, darüber gehen die Nachrichten auseinander (D. L. IX. 55; Z. 1053, 2), in jedem von beiden Fällen doch wohl wenigstens indirekt das Opfer der über ihn verhängten Verfolgung. Und während diese bei Anaxagoras überwiegend das Werk persönlichen Hasses gegen

Perikles war, scheint hier der Akt eines wirklichen und unverfälschten altgläubigen Fanatismus vorzuliegen.

2. Prodikos von Keos.

Neben Protagoras vertritt am vollständigsten das Streben der älteren Sophisten Prodikos von Keos. In der bereits angeführten Stelle aus Plato über die hohe Schätzung der Sophisten (Rep. 600 C) wird neben Protagoras sein Name ausdrücklich genannt. Er gehört jedoch bereits einer etwas jüngeren Generation an (Pl. Protag. 317 C); seine Geburt fällt frühestens um 465. Er scheint sich mehr noch als Protagoras in Athen aufgehalten zu haben (Plato Hipp. maj. 282 C). Auch er liefs sich für seine Vorträge bezahlen (Z. 1061, 5). Sokrates hat nach Platos scherzhafter Darstellung bei ihm über den richtigen Gebrauch der Wörter „die Fünfzigdrachmenrede" (ca. 37 Mk.), als für ihn zu kostspielig, nicht gehört, sondern nur die „Eindrachmenrede" (Krat. 384 B), und nach dem unter Platos Schriften stehenden Axiochos trägt er niemals umsonst vor, hat aber Vorträge zu einer halben Drachme, zu zwei und vier Drachmen (366 C). Zur Zeit des Todes des Sokrates (399) war er noch am Leben (Pl. Apol. 19 E).

Seine äufsere Erscheinung wird in Platos Protagoras ins Lächerliche gezogen. Sokrates bedient sich dort in der Schilderung seiner Wahrnehmungen beim Eintritt in das vornehme Haus, in dem die berühmten Sophisten Einkehr gehalten haben, der Wendungen, in denen in der Odyssee Odysseus seine Beobachtungen beim Eintritte in das Totenreich erzählt. In bezug auf Prodikos heifst es hier (315 C f.): „Auch den Tantalos sah ich." In einem besonderen Zimmer sitzt er, eingehüllt in Decken und Felle, umgeben von einem Kreise von Bewunderern, zu denen er mit dumpfer Stimme spricht. Offenbar war er kränklich und von ernstem, feierlichem, düsterem Wesen. Dazu stimmt denn auch die düstere Schilderung von den Leiden und Beschwerden des Menschenlebens, die ihm im „Axiochos" in den Mund gelegt wird (366 D ff.). Weinend tritt der Mensch ins Leben ein,

und kein Lebensalter von der Wiege bis zum Grabe ist frei von Leiden; wen die Götter lieben, den nehmen sie früh hinweg; jeder Beruf ist mit den gröfsten Beschwerden verbunden.

Auch er leitete seine Zöglinge zu erhöhter Redefertigkeit und Redegewandtheit an (Plato Phädr. 267 B). Ihn selbst läfst Plato (Protag. 337) in zierlich abgezirkelten Sätzen sprechen. Einen ganz besonders hervorstechenden Teil dieses Unterrichts mufs die Anleitung zum genauen, sinngemäfsen Gebrauche der Wörter gebildet haben (Pl. Euthyd. 277 E; Charm. 163 D; Lach. 197 D; Schol. zu Phädr. 267 B; Aristot. 112 b, 22). Plato zieht im Protagoras auch diese Eigentümlichkeit ins Lächerliche, indem er ihn auch in der Unterhaltung mit Erwachsenen fortwährend zur Zeit und zur Unzeit pedantische, für den Sinn bedeutungslose, ja teilweise ganz willkürliche und aus der Luft gegriffene Wortunterscheidungen anbringen läfst (337, 339 E, 340 B, 341, 358 A B E). An der letzten dieser Stellen erbittet Sokrates sein Urteil über eine sachliche Frage, verbittet sich aber zugleich unter allgemeinem Gelächter, in das sogar Prodikos selbst einstimmen mufs, jede Wortunterscheidung. Aber auch nach den sonstigen Angaben über diese Unterscheidungen scheinen sie meist nicht besonders zutreffend gewesen zu sein, und er scheint sich in ihrer Durchführung nicht einmal gleich geblieben zu sein. Und auch in einer anderen Beziehung wird ihm in dem unter Platos Schriften stehenden „Eryxias" (397 C ff.) eine lächerliche Rolle zugeteilt, indem er bei der Verteidigung eines Satzes von einem aufgeweckten und schlagfertigen Knaben in die Enge getrieben wird. Mochte jedoch dieses Treiben oberflächlich und lächerlich sein, so zeugt es doch von dem Bestreben, nicht in angeblich sophistischer Weise die Begriffe zu verwirren, sondern im Gegenteil sie in möglichst genauer und scharfer Form zum Ausdruck zu bringen.

In sehr nachdrücklicher Weise sucht aber auch Prodikos ferner bei den Jünglingen der leitenden Kreise eine sittliche Gesinnung zu befördern. Und zwar verzichtet auch er dabei auf den Götterglauben der Volksreligion. Er lehrte,

dafs die von den Menschen herkömmlich angenommenen Götter nicht existierten. Dieselben seien nur Vermenschlichungen der Elemente und der Himmelskörper. Ferner hätten die Alten der Frucht des Feldes und des Weinstocks, überhaupt den dem Menschen nützlichen Naturkräften und Naturerzeugnissen göttliche Verehrung beigelegt (D. 544, 59; Cic. N. D. I. 118; S. Emp. Dogm. III. 18). Er wird wegen dieser radikal-aufklärerischen Theorie geradezu zu den Götterleugnern gerechnet (S. Emp. Dogm. III. 51). Ebenso entschieden hat er, wenn die Darstellung im „Axiochos“ (369 B) geschichtlich ist, ein Fortleben nach dem Tode verneint. Denn das setzt der dort ihm beigelegte Ausspruch voraus, der Tod habe (eben als Übergang zum Nichtsein) weder für die Lebenden noch für die Gestorbenen eine Bedeutung. Jedenfalls sucht auch er die Sittlichkeit durch rein menschlich-natürliche Gründe zu stützen. Auch er ist anthropologischer Moralist. Erhalten ist uns nur e i n Beispiel seiner moralischen Lehrweise, das sich freilich nur auf die Vermeidung der sinnlichen Ausschweifungen bezieht. In Xenophons Denkwürdigkeiten (II. 1, 21—34) wiederholt Sokrates aus dem Gedächtnis den von Prodikos häufig gehaltenen Vortrag über „Herakles am Scheidewege“. In dieser allegorischen Erzählung erscheint Herakles in keinem Zuge als der Halbgott der griechischen Volksreligion, sondern einfach als der Vertreter des schon durch seine Geburt zur Herrschaft berufenen Nachwuchses der Geburtsaristokratie. Der Sophist verfolgt nur das Absehen, die in der Rasse liegenden tüchtigen Eigenschaften in die richtige Bahn zu lenken (§ 33, 27). Wir sehen, dafs er darauf ausging, die Söhne der „Schönen und Guten“ — dies sind aber in seinem Sinne die durch Geburt zur Herrschaft berufenen Adligen — zu einer für sie selbst und für das Ganze heilsamen Führung der Herrschaft anzuleiten. Dazu bedarf es aufser anderen Eigenschaften vornehmlich der sittlichen Tüchtigkeit. Die uns allein erhaltene Probe seines Verfahrens, der Herakles am Scheidewege, bezieht sich, wie gesagt, ausschliefslich auf die Empfehlung der Enthaltsamkeit gegenüber der Sinnenlust.

Als Herakles in das Jünglingsalter eintritt, in dem der Mensch genötigt ist, die Richtung seines Handeles selbst zu bestimmen, zieht er sich, ungewifs, welchen Weg er wählen soll, in die Einsamkeit zurück. Da nähern sich ihm zwei stattliche Frauengestalten, die eine von edlem und züchtigem Wesen, natürlicher Gesichtsfarbe, schamhaftem Blick, ehrbarer Haltung, in weifsem Gewande, die andere üppig und fleischig, geschminkt, von hochaufgerichteter Haltung, die Augen weit geöffnet, die Kleidung so, dafs der üppige Leib möglichst sichtbar wird. Sie besichtigt häufig sich selbst und ihren Schatten und achtet darauf, ob sie auch von anderen bemerkt wird. Indem beide sich nähern, behält die erstere ihren ruhigen Schritt bei; die andere beschleunigt denselben zum Laufe und kommt jener zuvor. Sie bietet sich Herakles als Freundin und Führerin auf dem Lebenswege an. Sie will ihn den angenehmsten und leichtesten Weg führen; nichts Lustvolles wird er ungekostet lassen; alles Schwere soll ihm fürs ganze Leben erspart bleiben. Über Kriege und Staatsgeschäfte wird er nicht nachdenken; nur um die erlesensten Genüsse sämtlicher fünf Sinne, um möglichst genufsreichen Verkehr mit schönen Knaben, um möglichst erquicklichen Schlaf und möglichst mühelose Erlangung aller dieser Annehmlichkeiten wird er sich kümmern. Auch braucht ihn nicht die Sorge um die Mittel zu diesen Genüssen zu Anstrengung und Mühsal des Leibes und der Seele zu treiben. Von der Arbeit anderer wird er seinen Unterhalt bestreiten; vor nichts Gewinnbringendem braucht er zurückzuschrecken; ihre Nachfolger haben die Vollmacht, jeden Nutzen auszubeuten. Sie selbst nennt sich die Glückseligkeit; ihre Feinde nennen sie das Laster.

Inzwischen ist auch die andere Frauengestalt herangekommen. Sie kennt seine Eltern und seine Natur, wie sie sich während der Erziehung gezeigt hat. Nach beidem hofft sie, dafs er, wenn er den zu ihr führenden Weg einschlagen wird, ein tüchtiger Vollbringer edler und würdiger Taten werden wird. Sie will ihn nicht durch Verheifsungen von Lust täuschen; nichts wahrhaft Gutes verleihen die Götter ohne Anstrengung und eigene Mühe den Menschen.

Als solche Güter zählt sie auf: die Gnade der Götter, die Liebe der Freunde, öffentliche Ehren, Ruhm bei der gesamten Nation, Macht und Erfolg im Kriege, körperliche Tüchtigkeit.

Hier erhebt die andere den Vorwurf, das sei ein schwerer und langer Weg zum Wohlsein; der ihrige zur Glückseligkeit sei leicht und kurz. Die Tugend erwidert, daſs jene überhaupt kein wirkliches Gut zu verleihen habe. Die Überfüllung mit Genüssen erzeuge bald Ekel und erfordere nun die künstlichsten Reizmittel, um den Genuſs noch zu erzwingen. Herabwürdigung der Menschennatur im Genusse, Verabsäumung der eigenen Interessen, Verachtung, Miſstrauen, Freundlosigkeit sind die Wirkungen. Ihre Genossen sind in der Jugend leiblich unfähig, im Alter blöden Geistes, elend und gebrochen, mühsam das ihnen Obliegende vollbringend. Die Lust haben sie in der Jugend durchgekostet, das Schwere dem Alter aufgespart. In ihrem Kreise wird der süſseste Klang, der des gespendeten Lobes, niemals gehört, der lieblichste Anblick, der eines eigenen heilsamen Werkes, niemals geschaut.

Anders auf der Bahn der Tugend. Hier gibt es wahre Ehre, wahren Erfolg, wahre Freundschaft, Unabhängigkeit von den Naturbedürfnissen bei der Führung der notwendigen Geschäfte und wahren Genuſs in der Befriedigung derselben, weil eben das Bedürfnis abgewartet wird. Im Alter werden ihre Genossen geehrt von der Jugend; mit Freude gedenken sie ihrer früheren Taten, tüchtig und mit Lust vollbringen sie das ihnen noch Obliegende. Sie sind Freunde der Götter, geliebt von den Freunden, geehrt vom Vaterlande, nach dem Tode nicht vergessen, sondern für alle Zeiten in ehrendem Gedächtnis gehalten. Kurz, es wird ihnen die „beseligendste Glückseligkeit“ zu teil.

Auch hier wird, wie bei Protagoras, zunächst eine zu Grunde liegende Naturanlage betont. Aber diese wird nicht, wie bei jenem, ausdrücklich gerade als eine sittliche bezeichnet. Auch wird nicht ihre Allgemeinheit als Bestandteil der menschlichen Natur überhaupt betont, vielmehr sie ausdrücklich zum Attribut und Erbteil der adligen Geburt

gemacht. Vornehmlich aber weicht Prodikos in der Art, wie er die Naturanlage zur Entfaltung bringen will, von Protagoras ab. Lei letzterem ist die Tugend nur in dem vagen und unbestimmten Sinne lehrbar, dafs die gewöhnende Erziehung unter den Begriff der Lehre gebracht wird. Bei Prodikos aber handelt es sich um wirkliche Lehre, um Inanspruchnahme der Erkenntnistätigkeit. Die Entscheidung soll herbeigeführt werden durch Eröffnung der Einsicht in den eigenen wahren Vorteil. Dies drückt schon das Thema „Herakles am Scheidewege“ aus, und die Lage, in die der Jüngling beim Beginn seiner selbständigen Lebensführung gebracht wird, ist die, dafs er sich zwischen der Üppigkeit und der Enthaltsamkeit aus deutlich erkannten Gründen der eigenen Glückseligkeit, des eigenen wahren Vorteils, durch einen die ganze ihm bevorstehende Lebensführung bestimmenden Entschlufs entscheiden soll. Diese Gründe werden ihm vorgeführt. Sie sind von mannigfacher Art; alle wahrhaft schätzbaren und dauernden Lebensgüter sprechen für die ernstere Lebensgestaltung. Es handelt sich um einen die gesamte Lebensführung bestimmenden Entschlufs.

Eine Schrift des Prodikos über Herakles wird auch sonst angeführt (Plato Sympos. 177 B). Und ebenso bezeugt Plato (Protag. 340 B f.), dafs er die Tugend für schwierig erklärte und das Wort Hesiods, vor die Tugend hätten die Götter den Schweifs gesetzt, mit Vorliebe anführte.

So vermögen wir also hier, trotz der so dürftigen und unzureichenden Nachrichten über das Wirken des Prodikos, einesteils die volle Übereinstimmung mit Protagoras in einem wichtigen Punkte der sophistischen Bildungsarbeit, andernteils aber auch eine wesentlich von der jenes verschiedene Verfahrungsweise zu erkennen. Das Ziel ist das gleiche, der Weg ein verschiedener. Auch bei Prodikos ist die Moralbegründung durchaus eine menschlich-natürliche, aber sie geht nicht auf Gewöhnung, sondern auf Überzeugung vom eigenen wahren Vorteil; sie ist intellektualistisch.

Zu betonen ist noch, dafs Sokrates in dem Gespräche, in dem diese Rede des Prodikos erhalten ist, ihn in durch-

aus ernstgemeinter Weise als Helfer in der von ihm selbst vertretenen Sache heranzieht. Er nennt ihn den weisen Prodikos und hebt hervor, dafs die Rede selbst in viel stattlichere Worte gekleidet sei, als er es wiederzugeben vermöge (34), wenngleich auch noch in der Wiedergabe bei Xenophon die höchst sorgfältige Stilisierung überall durchblickt.

Und da selbst Aristophanes, der Verächter der ganzen sophistischen Richtung, dem Prodikos im Ernste „Weisheit und Einsicht" zuzuerkennen scheint (Wolken 360), so liegt kein Grund vor, sein Wirken anders als ernst, wohlgesinnt und heilsam anzusehen, gegen welches Urteil es durchaus keinen Gegengrund bildet, dafs er sich mit der herrschenden Zeitrichtung rückhaltlos auf den Boden der religiösen Aufklärung stellte.

3. Hippias von Elis.

Die Lebenszeit des Hippias fällt nach denselben Beweisstellen (Pl. Protag. 317 C; cf. Hipp. maj. 282 E; Apol. 19 E) annähernd mit der des Prodikos zusammen, also von ungefähr 465 bis nach 399. Auch er führt das Wanderleben der Sophisten und rühmt sich in dem Dialog „Der gröfsere Hippias", dessen platonischer Ursprung zweifelhaft ist, allein in Sizilien in kurzer Zeit, und zwar während dort gleichzeitig Protagoras als gefährlicher Konkurrent wirkte, mehr als 11 000 Mk. verdient und überhaupt mehr als jede beliebigen zwei anderen Sophisten zusammengenommen mit seiner Lehrtätigkeit erworben zu haben (282 E).

Für einen hervorstechenden Zug seiner Geistesrichtung, wie für die Art, wie er seinen Ruf als Lehrer ausbreitete und Kundschaft gewann, ist sein Geburts- und Wohnort Elis von ausschlaggebender Bedeutung.

Hippias nämlich erscheint stets als der Mann von unglaublich ausgebreitetem Wissen und Können, und auch in seiner Lehrtätigkeit beschränkt er sich durchaus nicht auf die für die Regierungskunst unbedingt erforderlichen Kenntnisse. Er versteht sich auf Astronomie und Naturkunde,

auf Geometrie und Rechnen, auf Grammatik, Metrik und Musik, auf Geschichte und Altertumskunde (worüber er auch eine Schrift verfafst hatte; Z. 1066, 2, 1067, 1), auf die Gedächtniskunst, vermöge deren er z. B. 50 Namen nach einmaligem Hören behalten kann. Er verfafst epische Gedichte, Tragödien, Dithyramben und Prosavorträge; ja, er versteht sich auf eine Anzahl von Handwerken. In Olympia ist er einmal aufgetreten, ausgerüstet mit folgenden, sämtlich von ihm selbst angefertigten Gegenständen: einem Ringe mit geschnittenem Steine, einem Siegelring, einem Badestriegel, einer metallenen Ölflasche, einem Paar Schuhe, Mantel und Unterkleid (Hipp. maj. 285 C ff.; Xen. Symp. 62; Hipp. min. 368 B ff.). Entsprechend hatte auch sein Unterricht diese Richtung auf das Universelle. Von dem mifsgünstigen Seitenblicke, den Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialoge (318 E) hinsichtlich der Belästigung der jungen Leute mit seinen Schulkünsten auf ihn wirft, war schon die Rede.

Diese universelle Richtung aber konnte ihm gerade in seiner Vaterstadt zu eigen werden. Im Gebiete derselben lag Olympia, wo alle vier Jahre nicht nur die körperlichen Wettkämpfe stattfanden, sondern auch Dichter, Musiker, Gelehrte und Künstler aller Art die Gelegenheit benutzten, ihre Leistungen der versammelten Menge aus allen griechischen Landen zur Kenntnis zu bringen. Ein regelmäfsiger Besuch dieser Festspiele von Jugend auf mufste ihn also mit allen neuesten Bestrebungen im Geistesleben seines Volkes bekannt machen.

Ebenso war ihm auch dort die beste Gelegenheit geboten, als Erwachsener seine eigenen Leistungen zur Schau zu stellen, den Versammelten etwas zum besten zu geben und dadurch Beziehungen anzuknüpfen und Einladungen zur Lehrtätigkeit nach allen Gegenden Griechenlands entgegenzunehmen (Hipp. min. 363 C f.).

Aus diesem Umstande in Verbindung mit einer behäbigen Selbstgefälligkeit des Naturells erklärt sich denn auch wohl das Reklamesüchtige in seinem Auftreten, das ihm bei Plato regelmäfsig in einem lächerlichen Lichte er-

scheinen läfst. Im Protagoras wird er, ähnlich wie Prodikos, mit einem Zitat aus der Hadesfahrt des Odysseus eingeführt und dargestellt, wie er in einem besonderen Raume, auf einem hohen Sessel sitzend, den auf den Stufen gelagerten Hörern sein Wissen mitteilt (315 B) und nachher, zur Abgabe seines Urteils in einer Streitfrage aufgerufen, mit einem ganz unverhältnismäfsigen Aufwande von Worten gleich den Kernpunkt seiner ganzen Weisheit zum besten gibt (337 C). Und ebenso erscheint er in den beiden nach ihm benannten Dialogen durchweg bei fast unglaublicher Oberflächlichkeit und Unfähigkeit zu schärferem Denken selbstgefällig-sicher, prahlerisch und herablassend.

Diese Universalität des Wissens und der Lehrtätigkeit ist aber nur die eine Seite am Wesen des Hippias. Es sind Spuren genug vorhanden, dafs er in dem Hauptpunkte der sophistischen Lehrtätigkeit, der Begründung des Sittlichen, der allgemeinen Richtung der älteren Sophistik folgte.

Ob auch er sich dabei zum Glauben an die Götter und das Jenseits kritisch verhielt, darüber ist nichts überliefert. Doch zeigt sich auch bei ihm das Bestreben, das Sittliche ausschliefslich auf natürlichem Wege zu begründen.

Am bezeichnendsten ist in dieser Beziehung die eben berührte Stelle des Protagoras (337 C). Um zu entscheiden, wie es in dem Gedankenaustausch zwischen Sokrates und Protagoras gehalten werden soll, beruft er sich auf die Beschaffenheit der Menschennatur, aus der alle Ordnungen des Zusammenlebens der Menschen abzuleiten seien. Das positive Gesetz der Staaten ist ein Tyrann der Menschen und erzwingt vieles gegen die Natur. Von Natur ist das Gleiche dem Gleichen stammverwandt; von Natur, nicht durch Gesetz, sind alle die Anwesenden Verwandte, Hausgenossen und Mitbürger. Deshalb können und sollen sie sich vertragen und einer dem anderen nachgeben. Hier tritt deutlich der aufklärerische Gegensatz zwischen der an sich noch nicht berechtigten hergebrachten Satzung und dem durch die Natur selbst Sanktionierten hervor. Es kommt aber ferner derselbe Grundgedanke einer Naturausstattung zum Sittlichen zum Ausdruck wie bei Protagoras, nur in einer etwas

anderen Formulierung. Offenbar ist ihm das Mitgefühl des Gleichen mit dem Gleichen, des Menschen mit dem Menschen die Grundlage des sittlichen Lebens.

Nicht ganz so deutlich treten die gleichen Grundzüge in einem Gespräche mit Sokrates hervor, das Xenophon (Memorab. IV. 4) berichtet. Dasselbe ist den Grundzügen nach gewifs geschichtlich und mufs ungefähr in dieselbe Zeit fallen, in der der junge Plato seine vornehmlich im Protagoras niedergelegten Beobachtungen über die Sophisten machte (um 411). Auch hier verhält er sich ablehnend gegen den Wert der positiven Gesetze, die ja oft genug von eben denselben, die sie gegeben, wieder abgeschafft oder geändert werden (§ 14). Dagegen ist ihm der von Sokrates vorgebrachte Gedanke, dafs es ungeschriebene, von allen Menschen anerkannte Gesetze gebe, die in der Natur ihren Grund haben, sympathisch (§ 18). Auch hier beschäftigt er sich mit ethischen Fragen. Getreu seinem Grundsatze, über dieselben Fragen jedesmal Neues vorzubringen, hat er soeben eine neue Bestimmung der Gerechtigkeit gefunden, der niemand wird widersprechen können, deren Inhalt uns aber leider vorenthalten wird. Auch im „kleineren Hippias“ hat er soeben in einem Vortrage bewiesen, dafs die Ilias wegen der Wahrhaftigkeit ihres Hauptheiden Achilleus der Odyssee vorzuziehen sei, die den trügerischen Odysseus verherrliche (353 B ff.). Auch hier scheint er das Naturell für den Ursitz des Sittlichen zu halten, doch so, dafs er auch wieder, wie Protagoras, versucht, durch die Aufstellung von Vorbildern und durch Mahnreden sittlich bildend zu wirken. Auch im „gröfseren Hippias“ (286 A f.) rühmt er sich einer Rede, in der nach der Einnahme Trojas auf die Bitte des jungen Neoptolemos Nestor diesem Ratschläge erteilt, durch welches Verhalten er zu Ehre und Ansehen gelangen könne, in der in vorzüglicher Weise das Thema behandelt werde, welchen Bestrebungen ein junger Mann sich widmen müsse. Auch bei ihm also tritt, wie bei Protagoras, zur Naturanlage die sittliche Gewöhnung hinzu. Dagegen zeigt er sich im „kleineren Hippias“ für den Gedanken, dafs die Tugend auf einer Erkenntnistätigkeit beruhe, und dafs

daher der bewufst und absichtlich schlecht Handelnde dem nur gewohnheitsmäfsig gut Handelnden vorzuziehen sei, völlig verständnislos und unzugänglich. Er kann sich zu der Höhe dieser aus der Begründung des Sittlichen durch Vernunftgründe entspringenden Paradoxie nicht erheben und zeigt sich überhaupt in der herkömmlichen Verfahrungsweise der Förderung des Sittlichen durch Gewöhnung und Mahnreden völlig befangen.

Genaueres über sein Lehrverfahren auf dem ethischen Gebiete ist nicht bekannt, doch zeigen schon die wenigen angeführten Züge und die freundschaftliche Art, wie Sokrates in dem angeführten Kapitel der xenophontischen Denkwürdigkeiten mit ihm verkehrt, dafs er ein vielseitig glänzend begabter Mann war und als Moralist, wenn auch dem strengen ethischen Intellektualismus wegen mangelnder Schärfe des Denkens unzugänglich, eine ernste und wohlmeinende Richtung und Wirksamkeit verfolgte.

4. Antiphon.

Aufser den drei Genannten mufs zu dem älteren Geschlecht der Sophisten auch noch Antiphon gezählt werden. Er darf nicht übergangen werden, weil gerade von ihm neuerdings Züge bekannt geworden sind, die das Lehrverfahren der älteren Sophisten überhaupt in ein helleres Licht setzen.

Zunächst zwar erscheint er in einem überaus widerwärtigen Lichte durch seine von Xenophon (Mem. I. 6) berichteten wiederholten Bemühungen, Sokrates das Vertrauen seiner Schüler zu entziehen und diese aus Habsucht zu sich selbst hinüberzulocken. So sagt er einmal in Gegenwart der Schüler zu Sokrates, die Philosophie, d. h. die höhere Bildung, verfolge doch als letzten Zweck den, die Glückseligkeit der Zöglinge zu fördern. Dies treffe aber bei Sokrates nicht zu. Auf jeden Entgelt für seinen Unterricht verzichtend, verzichte er auf die Mittel zu einer anständigen und angenehmen Lebensweise und begnüge sich mit einer Kleidung und Kost, bei der kein Sklave bei seinem Herrn

aushalten würde. Wenn er seine Jünger zu einer solchen Lebensführung anhalte, so könne er nur als ein Lehrer der Unseligkeit bezeichnet werden. Direkt gegen die Unentgeltlichkeit der Lehre des Sokrates richtet sich sein zweiter Angriff. Sokrates zeige sich dadurch zwar als gerecht, da er nichts zu bieten habe und ein Betrüger wäre, wenn er Honorar forderte. Darin liege aber zugleich das Zugeständnis, dafs er keine Weisheit besitze. Ein drittes Mal wirft er ihm vor, dafs er doch aufser stande sei, seinen Genossen eine politische Ausbildung zu geben (worauf es doch nach dem gemeinsamen Grundzuge des sophistischen Unterrichts allein ankomme). Dafs Sokrates von politischen Dingen nichts verstehe, schliefst er daraus, dafs er sich selbst an den öffentlichen Angelegenheiten nicht beteilige.

Wir entnehmen aus diesem Berichte Xenophons zunächst, dafs Antiphon, über dessen Lebenszeit sonst Genaueres nicht bekannt ist, jedenfalls in der Zeit von etwa 410—400 — auf diese Zeit beziehen sich die Berichte Xenophons — sich, wenn auch nicht dauernd, in Athen aufgehalten hat. In welchem Lebensalter er damals stand, läfst sich nicht entnehmen. Wenn Xenophon diese Angriffe lediglich aus sophistischer Habsucht ableitete, so beruht das vielleicht auf parteiischer Abneigung; vielleicht hielt Antiphon die Art, wie Sokrates auf seine Schüler wirkte, wirklich für verkehrt und zweckwidrig. Seine feindselige Haltung gegen diesen wird auch bei Diogenes Laertius (II. 46), und zwar unter Berufung auf eine — für uns verlorene — Schrift des Aristoteles, bezeugt. Von seiner eigenen Lehrweise läfst sich einigermafsen ein Bild gewinnen aus den erhaltenen Bruchstücken seiner Schriften. Eine seiner Schriften war betitelt „Wahrheit“, eine andere „Über die Eintracht“; eine dritte enthielt eine Staatslehre.

Die Schrift über die Wahrheit bestand aus zwei Büchern. Im ersten derselben behandelte er die Erkenntnisfrage. In welchem Sinne, ist nicht genügend erkennbar. Wenn er hier z. B. ausführte, dafs man durch die Sinne zwar lange Gegenstände, niemals aber die Länge selbst wahrnehme, so scheint damit gegenüber der Theorie des Protagoras auf

das die Allgemeinvorstellungen bildende Denken als das die Wahrnehmung ergänzende Erkenntnismittel hingewiesen zu werden (Sauppe, De Antiphonte sophista S. 10). Jedenfalls findet sich auch hier keine Spur von der vermeintlichen Sucht der Sophisten nach Verdrehung und Irreleitung. Das zweite Buch der „Wahrheit" gab eine Naturlehre und handelte insbesondere auch von der menschlichen Natur. Einige seiner hierhergehörigen Lehren sind erhalten (Z. 1108, 2; Arist. 172, 7; 185, 17), es hat aber kein Interesse, darauf einzugehen. Wir entnehmen daraus nur, daſs er auch ein gewisses Maſs naturwissenschaftlicher Kenntnisse für die leitenden Männer für erforderlich hielt. Daſs er diesen Belehrungen eine dem Handeln dienliche Richtung gab, geht auch daraus hervor, daſs er vielfach als Vorzeichen- und Traumdeuter bezeichnet wird (D. L. II. 46; Z. 1071). Ob er die äuſseren Vorkommnisse und die Träume, in denen er ein Hilfsmittel fand, den Ausgang geplanter Unternehmungen vorauszusehen, für göttliche Veranstaltungen angesehen und also überhaupt ein göttliches Walten angenommen hat, oder ob er als Rationalist den betreffenden Volksglauben natürlich zu begründen versuchte, ist nicht bekannt. Doch ist das letztere das wahrscheinlichere, da er den Vorsehungsglauben verwarf (Orig. c. Cels. IV. 25; Blaſs, De Antiph. soph. Fr. 98, 32, 133). Daraufhin könnte man vermuten, daſs der Beiname des Vorzeichendeuters (D. L. II. 46) ihm mehr in spöttischem Sinne, als eine Art Spitzname, beigelegt worden sei.

Seine Schrift über die Eintracht scheint den Zweck verfolgt zu haben, ein gesetzliches und gemeinnütziges Verhalten durch Klugheitsgründe zu empfehlen. Das Glück des Menschen liegt zum Teil in der Hand des Geschickes, vornehmlich aber steht es in der Macht des Menschen selbst, sich durch eifriges Bemühen tüchtige Eigenschaften zu erwerben. Wer Ansehen und Ruhm bei den Menschen erlangen will, muſs von Jugend auf sich immer in gleichmäſsiger Richtung tüchtig zeigen. So gewöhnt er die anderen an ein günstiges Urteil über sich, entgeht dem Neide, dem die plötzlich hervortretende Überlegenheit

anheimfällt, und erwirbt sich unwandelbares Vertrauen, das nur durch die Länge der Zeit erwachsen kann. — Wer nach der höchsten Tüchtigkeit strebt, mufs erwägen, in welcher Weise er durch Rede oder Tat das Beste leisten kann; denn so wird er sich den meisten nützlich machen können. — Besser und dauernder als durch Geldspenden wird einer seinen Mitmenschen Gutes erweisen, wenn er die Gesetze hochhält und der Gerechtigkeit dient, denn das verbindet und hält zusammen die Staaten und die Menschen. — Der wahrhaft tüchtige Mann strebt nicht durch äufseren, erborgten Glanz — z. B. Reichtum — nach Ehre, sondern durch die eigene Tüchtigkeit. — Die feige Liebe zum Leben wäre berechtigt, wenn nur äufsere Gewalt uns desselben berauben könnte und wir sonst unsterblich wären. Besser als ein elendes Greisenalter und ein Tod in Unehre ist der ewige Nachruhm, der dem Opfer des Lebens folgt. — Der Mensch ist von Natur unfähig, vereinzelt zu leben; die Notwendigkeit hat die Gemeinschaft begründet. Wäre einer unverwundbar und unnahbar für Krankheit und Leid, übernatürlich und stählern an Leib und Seele, so könnte ihm vielleicht der Gedanke kommen, dafs er ungestraft Gewalt üben dürfte. Aber auch ein solcher könnte nicht ohne Recht und Gesetz leben; die Gesamtheit der übrigen würde sich gegen ihn erheben und ihn mit Gewalt oder List überwältigen. — Aus der Gesetzlichkeit entspringt der höchste Gewinn für den einzelnen wie für die Gesamtheit. Aus ihr entsteht das Vertrauen, das den Umlauf der Güter und damit das Ausreichen auch mäfsigen Gutes für alle schafft. Sie schafft dem Beglückten sicheren Genufs, verleiht Eifer zu öffentlichen und Privatgeschäften, ermöglicht sorglosen Schlummer und macht selbst den Krieg weniger gefährlich. Die Ungesetzlichkeit erzeugt inneren Streit und Hader und alle jenen Vorteilen entgegengesetzten Übel. — Die Tyrannis entsteht aus Ungesetzlichkeit und Begierde, wenn allgemeine Verderbnis eingerissen ist. Ohne Recht und Gesetz können die Menschen nicht leben. Sind diese von der Menge gewichen, so geht ihre Pflege auf einen über, aber nur durch Umsturz des allgemeinen Gesetzes. Der Räuber des Rechtes

aber müfste selbst nicht von Fleisch und Bein, wie die anderen, sondern von Stahl sein (Blafs, De Antiphonte sophista Jamblichi auctore, 1880).

So liefern diese Bruchstücke ein besonders deutliches Zeugnis für das Streben der älteren Sophisten nach Begründung sittlichen und gesetzlichen Sinnes bei den leitenden Männern. Sie lassen uns einen Blick tun auch in die Unterrichtsweise dieser Männer. Näher erinnert der Hinweis auf die Hilflosigkeit des Menschen in der Vereinzelung an Protagoras; die durchgängige Begründung des gesetzlichen Verhaltens durch den Hinweis auf den eigenen Vorteil, auf Sicherheit des Lebens, Ehre und Ansehen, überhaupt durch Klugheitserwägungen aber stellt Antiphon als Moralisten ganz auf die Seite des Prodikos. Der Titel der Schrift fafst alle diese Gedanken in einem einheitlichen Begriffe zusammen. Auch in der Anpreisung der Gesetzlichkeit als des elementarsten Stückes der Gerechtigkeit durch Sokrates (Mem. IV. 4, 12—18) finden sich grofsenteils die gleichen Gedanken wieder, und insbesondere wird auch hier darauf verwiesen, dafs zur Eintracht überall in den Staaten ermahnt wird und überall in den griechischen Staaten der Bürgereid ein Gelöbnis der Eintracht enthält, der Eintracht nicht in gleichgültigen Dingen, z. B. in den Ansichten über die Leistungen von Chören, Flötenspielern oder Dichtern, sondern als Gehorsam gegen die Gesetze (§ 16).

Über den Grundgedanken der dritten Schrift des Antiphon „Über den Staat“ läfst sich aus dem wenigen daraus Erhaltenen nichts Bestimmtes entnehmen. Doch wird auch er, wie Protagoras in der gleichbetitelten Schrift, darin seine Meinung über die beste, d. h. dem allgemeinen Wohlsein am meisten dienende Verfassung ausgesprochen haben. Dafs dies nach seiner Meinung die Republik war, zeigen schon die vorstehend mitgeteilten Äufserungen. Welche Form der Republik, ob die aristokratische oder demokratische, ist nicht zu ersehen. Übrigens hat er in dieser Schrift auch von der Ehe, vom Hauswesen und dergl. gehandelt.

II. Die Ausartung der Sophistik.

Über die entartende und entartete Sophistik besitzen wir noch weniger zuverlässige und unparteiische Nachrichten als über die ursprüngliche Gestalt. Wir müssen ihr Bild aus den gefärbten Darstellungen von Gegnern entnehmen.

Der geniale Komödiendichter Aristophanes ist ein geschworener Feind der die strenge Denkart und Lebenshaltung der Väter zersetzenden Aufklärung. Sie erscheint ihm absurd und moralwidrig. Plato fühlt sich in dem Mafse, in dem seine eigene Weltanschauung sich in entgegengesetzter Richtung ausbildet, mit zunehmender Stärke von der Sophistik abgestofsen. Auch die ältere Sophistik war ihm nicht sympathisch gewesen; mit der Erstarkung seines eigenen Denkens erweitert sich die Kluft zusehends. Dazu kommt endlich, dafs offenbar bei beiden in das Bild der Sophistik auch noch Züge von anderen, nach der Ansicht der beiden Darsteller verwandten Geistesrichtungen hineingeflossen sind. Das sind aber unsere beiden Hauptzeugen.

Angesichts dieser Sachlage läfst sich nichts tun, als die Grundzüge dieser Schilderungen wiederzugeben unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, dafs für das Mafs ihrer Geschichtlichkeit eine Bürgschaft nicht übernommen werden kann.

Diese Zeugnisse sind überdies durch menschenalterlange Zeiträume voneinander getrennt, in denen selbstverständlich die Entwicklung nicht stillstand. Wenn wir auch noch Aristoteles als Zeugen heranziehen, so breiten sie sich annähernd über ein volles Jahrhundert aus, müssen also mit Notwendigkeit verschiedene Entwicklungsstufen der Sophistik betreffen.

Die uns erhaltenen Zeugnisse gruppieren sich folgendermafsen:

1. Aristophanes' „Wolken": ein Zerrbild des Sophistentreibens um 423.

2. Plato im ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts: die Sophistik als falsche Staatskunst; Gorgias und seine Schule.
3. Plato im zweiten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts: die Sophistik als Afterbildung im Gegensatze gegen die Philosophie.
4. Zeugnisse des Aristoteles um 330.

1. Aristophanes' „Wolken": ein Zerrbild des Sophistentreibens um 423.

Ein sehr lebendiges Bild, wie sich ums Jahr 423 das Treiben der Sophisten dem Kreise der Fernerstehenden darstellte, gewährt uns die in diesem Jahre aufgeführte Komödie des Aristophanes „Die Wolken". Wir besitzen diese Komödie nur in der Umarbeitung des Jahres 420, die aber, wie es scheint, nicht zur Aufführung gelangte. Dieses Bild ist nicht nur, entsprechend der fehlenden Neigung des Zeichners zu tieferem Eingehen in den wirklichen Tatbestand und seine Zusammenhänge, ein ungenaues, auf nur oberflächlicher Information beruhendes, es ist, entsprechend dem Zwecke und der Art dieser alten Form der Komödie, geradezu ein absichtlich verzerrtes, ins Grobe und Ungeheuerliche gemaltes. Dazu kommt, dafs in ihm die Züge der ausklingenden Naturphilosophie, wie sie sich damals in Athen darstellte, in mutmafslich unhistorischer Weise mit denen der Sophistik zusammengeflossen sind. So entsteht ein Zerrbild des damaligen Sophistentreibens in Athen, wie es sich im Kopfe des Aristophanes spiegelte. Bei allen Übertreibungen dürfen wir darin aber doch wohl manche lebenswahre Züge der damaligen Gestalt der Sophistik erkennen.

Strepsiades, ein Athener alten Schlages, ist durch die Unwirtschaftlichkeit seiner vornehmen Gattin und die noblen Passionen seines Sohnes in drückende Schulden geraten. Er vermag die hohen Monatszinsen nicht zu beschaffen und versucht daher zunächst, den Sohn zu bereden, in die Lehranstalt des Sokrates einzutreten, wo man gegen Bezahlung aufser allerlei naturwissenschaftlichen Kenntnissen auch die

Kunst beigebracht bekommt, sich durch Rednerkünste rechtlichen Verpflichtungen zu entziehen, Unrecht in Recht zu verwandeln. Er soll dort die „schwächere“, d. h. der schwächeren Sache dienende oder, wie er sie auch nennt, die ungerechte Rede erlernen, vermöge deren man auch die allerungerechteste Sache gewinnen und die Gläubiger um die ganze Schuld bringen kann. Ironisch überträgt er auf diese modernen Helden die alte Bezeichnung der „Schönen und Guten“ (V. 101), die sie ja selbst in veränderter Bedeutung für sich in Anspruch nahmen.

Daſs hier durch einen beklagenswerten Irrtum des übermütigen Dichters die ehrwürdige Gestalt des Sokrates zum typischen Vertreter dieses Treibens gemacht wird, kommt für den gegenwärtigen Zweck nicht in Betracht und hat uns erst in dem von Sokrates handelnden Kapitel zu beschäftigen.

Da der Sohn sich weigert, meldet sich Strepsiades selbst als Schüler an. Er findet die Forscher mit naturwissenschaftlichen Problemen beschäftigt, z. B. wie weit ein Floh springt, nach seinen eigenen Füſsen gemessen, und ersieht daraus hoffnungsfreudig die zu erwartende Verstandesverfeinerung, vermöge deren er kinderleicht den Gläubigern wird entgehen können. Auch das macht ihn in seiner Begeisterung nicht irre, daſs, wie ihm berichtet wird, der Meister tags zuvor einem augenblicklichen Mangel an Subsistenzmitteln durch einen ganz gemeinen Kleiderdiebstahl abgeholfen hat. Im übrigen zeigen sich ihm Schüler und Meister überwiegend mit naturphilosophischen Spekulationen beschäftigt. Wie namentlich der letztere, entsprechend der Lehre des Diogenes von Apollonia, im Hängekorb durch die reinere Luftschicht der höheren Region sein Denkvermögen steigert, ist schon früher erwähnt worden. Es ist deutlich, daſs der Dichter auch die damals in Athen ihr Wesen treibenden Nachzügler der Naturphilosophie in sein buntes Bild des Sophistentreibens hineingezogen hat. Augenscheinlich dienen sie ihm zur Begründung des religiösen Radikalismus der Sophistik, von dem wir alsbald eine Probe erhalten. Denn als Strepsiades sein Anliegen vorbringt, die

Redekunst, die sich der Schuldenzahlung zu entziehen weifs, gelehrt zu bekommen, und bei den Göttern schwört, das geforderte Honorar zahlen zu wollen, verweist ihm Sokrates dies veraltete Gebaren und verspricht Einführung in die Erkenntnis der Wolken als der wahren Götter, die denn auch alsbald als der Chor der Komödie heranschweben und sich als die eigentlichen Weltregentinnen kundgeben. Sie sind, wie Sokrates ihn belehrt, auch die eigentlichen Spenderinnen der trügerischen Redekunst, wohl in demselben Sinne, wie nach Diogenes von Apollonia die Luft, deren Umbildung der Wolkendunst ist, den Verstand nährt und verfeinert. Das Chaos (der leere Raum!), die Wolken und die Zunge, das ist die Dreiheit der fortan zu glaubenden Götter (V. 422 f.). Aufserdem wird auch noch der Wirbel, durch den die Welt geworden, als Gott proklamiert. Er empfängt die Verheifsung, der Gläubigernot geschickt entgehen zu lernen; auf eine politische Rolle ist sein Ehrgeiz nicht gerichtet.

Leider aber zeigt sich sein hausbackener Sinn, der einzig auf die ungerechte Rede erpicht ist, für die sonstigen ihm zugemuteten Lehren aus Metrik, Rhythmik, Grammatik völlig verständnislos, und er empfängt schliefslich wegen völliger Unfähigkeit den Rat, den Sohn statt seiner herzusenden. Mantel und Schuhe, beim Beginn des Studiums abgelegt, erhält er nicht zurück. Vor dem nunmehr der Lehranstalt zugeführten Sohne treten sodann die beiden „Reden", die gerechte und die ungerechte, persönlich im Wortgefechte einander entgegen, der gerechte Redner zugleich als Lobredner der guten alten Zeit mit ihrer Schlichtheit, Einfalt und Sittenstrenge, der ungerechte als Verteidiger der modernen Unsitten und der modernen Schamlosigkeiten. Da dieser neue Geist der herrschende geworden, mufs sich schliefslich der Redner der Gerechtigkeit besiegt erklären.

Bald empfängt Strepsiades den Sohn als angeblich ausgelernten Rabulisten und Rechtsverdreher zurück. Er selbst fertigt auf ergötzliche Weise einige Gläubiger ab, mufs aber bald die Folgen der neuen Bildung des Sohnes am eigenen Leibe erfahren. Der Sohn prügelt ihn durch und beweist

ihm, dafs dies aus derselben Liebe, also mit demselben Rechte geschieht, mit dem einst der Vater ihn geprügelt hat, da ja der Alte doppelt Kind geworden. Die alten Sitten sind nur entstandene Satzung von zeitweiser Geltung; man kann sie jederzeit durch neue ersetzen.

Der Alte erkennt seinen Irrweg, kehrt zu den alten Göttern zurück und wendet sich mit Axt und Fackel gegen die Sophistenschule, um sie zu vernichten.

2. Plato im ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts: die Sophistik als falsche Staatskunst. Gorgias und seine Schule.

Die Wirksamkeit des Gorgias im eigentlichen Griechenland begann bereits im Jahre 427. Die platonischen Zeugnisse im „Menon“ und „Gorgias“ gehören ungefähr den Jahren 395 oder 394 an. Sie zeigen also, wie sich um diese Zeit das Bild des gorgianischen Wirkens im Geiste Platos darstellte. Ehe wir aber auf diese Schilderungen eingehen, mufs angegeben werden, was über das Leben und Wirken des Gorgias bis zu diesem Zeitpunkte bekannt ist.

Im Jahre 427 erschien der bis dahin im eigentlichen Griechenland wenig bekannte Gorgias als Gesandter seiner Vaterstadt Leontini in Sizilien in Athen und machte durch die dort bisher unbekannte kunstvolle Art seiner Beredsamkeit einen tiefen Eindruck. An dieses Auftreten schlofs sich eine dauernde Tätigkeit als hochbezahlter Wanderlehrer (Plat. Hipp. maj. 282 B). Mit diesem Wirken des Gorgias beginnt die Ausartung der Sophistik nach der einen Richtung, dafs nicht mehr das Wohl der Gesamtheit als Ziel der Ausbildung erscheint, sondern der eigene Vorteil der höhergebildeten leitenden Männer, die Ausbeutung des Staates für ihre eigenen Interessen, wenn auch zunächst nicht durch offene Gewalt, sondern durch die Macht einer kunstvollen Beredsamkeit. Die sittliche Seite der Erziehung kommt in Wegfall; die „Tugend“, zu der angeleitet wird, hat mit sittlichen Eigenschaften und Zwecken nichts mehr

zu tun, sondern ist nur noch Geschicklichkeit, die Menschen zu leiten und nach den eigenen Zwecken zu bestimmen.

Gorgias war zur Zeit jenes Auftretens in Athen vielleicht schon 55 Jahre alt und hatte verschiedene Wandlungen durchgemacht. Geboren etwa 482, war er ungefähr gleichaltrig mit Protagoras und erheblich älter als Prodikos und Hippias, auch als Sokrates. Aber sein einschneidendes Wirken beginnt erst seit 427.

Ursprünglich Anhänger des naturwissenschaftlichen Systems des Empedokles (D. L. VIII. 58), das vielleicht schon vor 460 in Sizilien hervorgetreten war, scheint er auch noch im Alter als sophistischer Wanderlehrer gelegentlich von den Lehren dieses Systems Gebrauch gemacht zu haben (Plat. Men. 78C). Als ein beweglicher Geist scheint er dann aber unter den Einfluſs der Dialektik Zenos geraten zu sein. Vielleicht lenkte zuerst die von Zeno in späterem Lebensalter gegen das Natursystem des Empedokles gerichtete Kritik seine Aufmerksamkeit auf diese Richtung. Diese auf Widerlegung der natürlich-menschlichen Betrachtungsweise gerichtete Beweisart muſs seinen Scharfsinn gereizt haben, und er lieferte in seiner Schrift „Über die Natur oder über das Nichtseiende“ (S. Emp. Dogm. I. 65) eine Argumentation, die das von jenem in der Widerlegung der herkömmlichen Betrachtungsweise Geleistete weit überbot, zugleich aber ins Fratzenhafte und Abgeschmackte verzerrte. Er bewies in dieser Schrift drei Sätze: 1. Es ist nichts. 2. Wenn etwas wäre, könnten wir es nicht erkennen. 3. Wenn etwas wäre und wir es erkennen könnten, könnten wir diese Erkenntnis nicht mitteilen. Über sein Beweisverfahren sind uns nur lückenhafte und nicht ganz zuverlässige Berichte erhalten (Ps.-Arist. MXG. 979 f.; S. Emp. Dogm. I. 65 ff.), die aber ausreichen, um uns eine Vorstellung von dieser seltsamen Argumentationsweise zu geben.

Den ersten Satz bewies er teils direkt, teils indirekt. Der direkte Beweis bestand, auf die einfachste Form gebracht, in folgender Schluſskette. Nichtsein ist Nichtsein. Also: Nichtsein ist (Verwechslung von „ist“ als Kopula und

als Aussage über Existenz). Hieraus folgt entweder, wenn das Sein als das Gegenteil des Nichtseins angenommen wird, dafs das Sein nicht ist. Oder es folgt, wenn das Sein als dasselbe wie das Nichtsein angenommen wird, ebenfalls, dafs das Sein nicht ist. Beide Folgerungen stehen freilich im vollen Widerspruch mit dem zweiten Satze, nach dem das Nichtsein ist. Trotzdem glaubte er auf diese Weise bewiesen zu haben, dafs nichts ist. (Dieser direkte Beweis nach MXG. 979, 23 ff. wird hier ausdrücklich als seine eigene Erfindung bezeichnet; weniger deutlich S. Emp. Dogm. I. 66 f.)

Der indirekte Beweis geht von der Annahme aus, dafs etwas sei. Dann müfste es entweder geworden oder ungeworden sein. Beides wird mit törichten Verrenkungen, deren Einzelheiten wir uns ersparen können, als unmöglich erwiesen. Also ist auch die gemachte Voraussetzung unmöglich. Ferner müfste, wenn etwas wäre, dies entweder ein Einheitliches oder ein Vielfaches sein. Beides wird als unmöglich erwiesen. Gleiches Resultat: es ist nichts. Er scheint auch noch einen dritten indirekten Beweisgrund beigebracht zu haben. Wenn etwas wäre, müfste es sich entweder bewegen oder bewegt werden (entweder bewegen oder ruhen?). Auch hier das gleiche Resultat (dies nur MXG. 980, 3 ff., doch wohl nur lückenhaft erhalten). Bei diesen indirekten Beweisen konnte er sich, wie auch ausdrücklich hervorgehoben wird (MXG. 979, 22 f.; 6, 22, 25), teilweise der Vorarbeit des Zeno bedienen, von dem wenigstens für die eine Seite der aufgestellten Gegensätze, für das Nichtgewordensein, gegen die Vielheit und Bewegung, schon die Beweise geliefert worden waren.

Aber auch wenn etwas wäre, könnte es nicht erkannt werden. Er bewies dies gesondert für die beiden vermeintlichen Mittel der Erkenntnis, das Denken und die Wahrnehmung (S. Emp. Hyp. II. 64), doch ist auch hier seine Beweisführung nur unvollständig erhalten. Wenn das Gedachte gleich dem Seienden wäre, so müfste alles, was wir denken, auch sein, und umgekehrt müfste etwas Nichtseiendes nicht gedacht werden können. Es müfste also

fliegende Menschen oder ein Wagenrennen auf dem Meere geben, da wir solches denken (d. h. phantasiemäfsig vorstellen!) können. Oder aber wir müfsten aufser stande sein, Nichtseiendes, z. B. eine Scylla oder eine Chimaira und dergl., vorzustellen. Oder: wenn unsere Gedanken wahr sein sollten, müfsten sie entweder die Dinge selbst oder doch den Dingen völlig gleich sein, z. B. weifs, wenn wir etwas Weifses denken (S. Emp. 77 f.). Seine Beweisführung gegen die Sinneswahrnehmung ist nicht erhalten.

Und endlich: wenn etwas wäre und erkannt werden könnte, so könnte diese Erkenntnis doch nicht mitgeteilt werden. Die Mitteilung müfste durch Worte geschehen. Die Worte bewirken eine bestimmte Art von Sinneswahrnehmungen, die aber nichts gemein haben z. B. mit den Wahrnehmungen der anderen Sinne, die durch das Wort übermittelt werden sollen, z. B. mit der Vorstellung eines Geschmacks, Geruchs, einer Farbe. So wenig ein Geruch eine Gesichtsvorstellung übermitteln kann, so wenig ist der Gehörseindruck des gesprochenen Wortes dazu im stande. Ebenso ist aber auch der in mir vorhandene Gedanke vom Laute des Wortes durchaus verschieden und kann daher durch den Laut nicht übermittelt werden. Dazu kommt in beiden Fällen, beim Wahrgenommenen wie beim Gedachten, dafs die Vorstellung, die beim anderen auf Grund der Rede entsteht, unzweifelhaft etwas anderes und nicht einerlei ist mit der Vorstellung in der Seele des Mitteilenden. Dies ist in dem Sinne zu verstehen, dafs doch nicht dieselbe, identische Vorstellung den Redenden verlassen hat und zum Hörenden hinübergewandert ist.

Diese kindlichen, aber auf ein noch ungeschultes Denken verblüffend wirkenden Begriffsspielereien konnten für Gorgias selbst nur die Bedeutung haben, seine Überzeugung von einer unbedingt gewissen Wahrheit zu erschüttern. Ernstlich glauben konnte er, wenn auch damals der Gedanke, dafs doch wenigstens das Bewufstsein seiner selbst als des in dieser Weise Argumentierenden und Zweifelnden als etwas unbedingt Gewisses ihm gegeben sei, noch aufserhalb des allgemeinen Vorstellungskreises lag, an derartige unerhörte

Resultate des spintisierenden Scharfsinns nicht. Doch mochte immerhin die Möglichkeit, durch ein solches Raisonnement alles in Schein aufzulösen und in der Verneinung jeder sicheren Erkenntnis viel weiter zu gehen als Protagoras, bei ihm mit zu dem Entschlufs beitragen, sich ganz auf die praktische Seite zu werfen und der Kunst der Menschenleitung durch die Rede sich zuzuwenden, die es fertig bringt, durch die Kraft des eigenen Geistes dem für das eigene Interesse förderlichen Schein in der Überzeugung der Menge Wirklichkeit zu leihen. Die Anregung zur Ausbildung der Redekunst zu einer durch lehrbare Regeln bestimmten Fertigkeit soll schon von Empedokles gegeben worden sein (D. L. VIII. 58). Jedenfalls hat die Rhetorik sich in Sizilien seit etwa 450 entwickelt. Die drei Richtungen, denen er nacheinander gehuldigt hat, die Naturforschung, die Dialektik und die Rhetorik, werden auch in der einen der beiden erhaltenen Gorgias zugeschriebenen Musterreden, der Helena, unterschieden (§ 13).

Die Zeugnisse für diese letzte Wendung in der Wirksamkeit des Gorgias findet sich bei Plato, und zwar vornehmlich in den Dialogen Menon und Gorgias, die beide erst dem ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts angehören. Es kann aber nicht bezweifelt werden, dafs Gorgias schon, als er 427 seine Wandertätigkeit im eigentlichen Griechenland begann, diese Wendung vollzogen hatte.

Die charakteristischen Züge dieses Wirkens sind folgende: 1. Zweck der leitenden Tätigkeit im Staate ist nicht das Gesamtwohl, sondern der eigene Vorteil; die Regierungskunst ist auf Ausbeutung des Gemeinwesens gerichtet. Der Leitende bedarf daher keiner sittlichen Ausbildung. 2. Dieser Zweck soll aber nicht durch Gewalt verwirklicht werden, sondern scheinbar freiwillig sollen alle dem Interesse des leitenden Mannes dienen. Dies wird erreicht durch das Mittel der Redekunst (Phileb. 58 B).

Folgen wir zunächst den Zeugnissen im „Menon“. Der junge Menon erscheint ganz und gar als Schüler des Gorgias und spiegelt dessen Denkweise genau wieder (Menon 71 C, 73 B, 79 E, 95 C, 96 D). Da ist denn zwar, wo Menon

das von Gorgias Überkommene wiedergibt, wohl noch von „Tugenden“ die Rede, aber er versteht darunter nur Fertigkeiten und Geschicklichkeiten, deren man sich zum eigenen Vorteil bedient. Die „Tugend“ des Mannes besteht darin, die Angelegenheiten des Staates so zu verwalten, dafs ihm und seinen Genossen daraus Vorteil, seinen Feinden aber Nachteil erwächst. Die dem herrschenden Manne Dienstbaren haben nicht ihr eigenes Interesse zu verfolgen, sondern dasselbe als gehorsame Werkzeuge dem des Gebietenden unterzuordnen. Die Tugend der Frau besteht darin, dem Manne die Sorge für das Hauswesen abzunehmen, dabei aber ihm untertänig und gehorsam zu sein. Ähnlich wohl wird es mit der „Tugend“ der Kinder und Sklaven stehen, obwohl darüber Näheres nicht angegeben wird (Men. 71 D f.).

Sokrates findet auf diese Auskunft über das Wesen der Tugend, das sei ja nichts Einheitliches, sondern ein ganzer Bienenschwarm von Tugenden (72 A). Auch Aristoteles (1260, 26) bezeugt (freilich vielleicht nur auf Grund dieser platonischen Darstellung), dafs Gorgias die Tugenden nur aufgezählt habe.

Aber auch, als nun Menon im Dialoge sich bemüht, aus eigenen Mitteln einen einheitlichen Begriff der Tugend aufzustellen, kommt er über diesen Gedanken einer dem eigenen Vorteil dienenden Fähigkeit nicht hinaus. Er bestimmt diese einheitliche Tugend als die Fähigkeit zu herrschen (73 C), oder sich das Gute, d. h. Güter, gute Dinge (78 C), zu verschaffen und dergl. Ja, er gesteht offen, das am Gorgias vornehmlich zu schätzen, dafs er nie sich anheischig mache, sittliche Tugend zu lehren, vielmehr über die anderen Sophisten, die solches in Aussicht stellten, nur lache, selbst aber die Ausbildung tüchtiger Redner für sein einziges Ziel erkläre (95 C).

Auch in einer anderen Beziehung noch ist dieser Gorgiasschüler lehrreich. Gegenüber dem Bemühen, den Begriff der Tugend zu finden, bringt er den Satz vor, wenn man nicht schon wisse, was etwas sei, könne man es nicht suchen und selbst, wenn man es durch Zufall fände, könne man nicht wissen, dafs man es gefunden habe, da man es

ja nicht kenne. Ein Satz, der dann sofort dahin erweitert wird, man könne weder, was man wisse, noch was man nicht wisse, erforschen. Wisse man etwas, so bedürfe es der Erforschung nicht; wisse man es nicht, so sei die Möglichkeit, es zu suchen, ausgeschlossen (80 E). Hier, scheint es, hat sich noch ein Rest jener alten Dialektik in der späteren Lehrtätigkeit des Gorgias erhalten.

Die ausführlichste Auskunft aber über diese endgültige Wendung in den Bestrebungen des Gorgias gibt der nach ihm benannte Dialog Platons. Hier bekennt er sich selbst als Lehrer der Redekunst. Die Redekunst verhilft dem Menschen zum gröfsten und besten Gewinn, den ein Mensch erlangen kann (451 D), und dieser gröfste Gewinn besteht darin, dafs er in dem Staatsverbande, zu dem er gehört, sich selbst frei bewegt und andere beherrscht. Er bestimmt durch seine Rede die Geschworenen im Gericht, die Ratsherrn im Rate, die Bürger in den Volksversammlungen nach seinem Willen (452 D f.). Gorgias gibt zwar zu, dafs es sich bei solchen Unterredungen um Recht und Unrecht handelt, aber nicht um eine sachliche Ermittelung von Recht und Unrecht, sondern um ein blofses Meinen darüber und zwar, wie er weiter ausführt, um ein Meinen zu Gunsten des Redenden selbst, also um eine Auslegung des Rechtes im Sinne des eigenen Vorteils (454 B ff.). Er macht jedoch schliefslich Sokrates das Zugeständnis, dafs der Redner von der in seiner Kunst liegenden Gewalt über die Menschen einen gerechten Gebrauch machen soll (457 B), und dafs der Lehrer der Redekunst seinen Jüngern auch die Kenntnis der Gerechtigkeit beibringen müsse, ja, dafs der Redner immer den Willen haben müsse, gerecht zu handeln (459 D ff.). Er hat sich damit, da er von der Durchsetzung der selbstsüchtigen Absichten des Redners als dem eigentlich Wertvollen in der Redekunst ausging, in einen Widerspruch verwickelt, der zwar der Anständigkeit seiner Gesinnung, nicht aber der Klarheit sines Denkens Ehre machte (461 B f.).

Der Fortgang des Gesprächs zeigt, wie im weiteren Verlaufe dieser Entwicklung der schlimme Grundgedanke

die ursprünglich noch vorhandene Hemmung überwältigt. Wir haben es aber für jetzt nur mit Gorgias selbst zu tun. Es sind daher nun auch die äufseren Data über den Verlauf seines Wirkens beizubringen.

Gorgias betrieb sein Geschäft als Lehrer der Redekunst von jenem Zeitpunkte seines ersten Auftretens in Athen an noch über 40 Jahre lang mit dem gröfsten Erfolge an Ehre und Geld. Er soll in voller Geistesfrische ein Alter von 109 Jahren erreicht haben. Bildsäulen wurden ihm gesetzt. Seine Honorarforderung wird, wie bei Protagoras, auf 7500 Mk. angegeben, gewifs mit derselben Übertreibung wie bei Protagoras. Über sein Lehrverfahren berichtet Cicero (Fin. II. 1), er habe seine Zuhörer aufgefordert, ein ihnen erwünschtes Thema zu nennen und darüber dann sofort unvorbereitet in zusammenhängender Rede gesprochen. Im höheren Alter scheint er das Wanderleben aufgegeben und sich in Larissa, wo die Jugend des thessalischen Adels ihm zuströmte, einem mehr sefshaften Betriebe seines Unterrichts gewidmet zu haben. Dort ist auch der junge Menon sein Schüler gewesen. Da dieser sich bei Plato noch mit dem 399 gestorbenen Sokrates unterredet und 400 am Feldzuge des jüngeren Cyrus teilnahm, so müfste Gorgias schon vor diesem Zeitpunkte den Wohnsitz in Larissa gewählt haben. Genaueres ist jedoch über diese lange Zeit seines Wirkens und über seinen Tod nicht bekannt.

Im platonischen Gorgias nun tritt an Stelle des Gorgias als zweiter Unterredner dessen jugendlicher Schüler Polos, ebenfalls als Lehrer der Redekunst bekannt (Z. 1069, 1). Er preist die Redekunst, weil sie die Macht verleiht zu töten, Vermögen einzuziehen, zu verbannen nach Gutdünken wie ein Tyrann (466 B), um des eigenen Vorteils willen (468 D). Sein eigentliches Ideal ist die Gewaltherrschaft. Er hält den tyrannischen Herrscher von Macedonien und den Perserkönig wegen ihrer unumschränkten Macht für glücklich (470 D f.). Die Beredsamkeit ist also eigentlich nur ein schwächerer Notbehelf, um annähernd zum gleichen Ziele zu kommen. Jedenfalls erklärt er den erfolgreich Ungerechten für glücklich, wenn es ihm gelingt, sich der

verdienten Strafe zu entziehen (472 E). Auch Polos aber zeigt noch eine gewisse Gutartigkeit und Scheu vor den letzten Konsequenzen, indem er schliefslich zugibt, dafs Unrechttun für den Täter schädlich sei (475 C f.). Ja, er macht, wenn auch mit Widerstreben, das Zugeständnis, dafs die sittliche Schlechtigkeit Krankheit der Seele und die strafende Gerechtigkeit die Heilkunst dafür sei, und dafs der selbstische Redekünstler sich nur selbst der wahren Wohltat solcher Heilung entziehe, wie beim Leibe die Kunst, sich zu putzen, die körperlichen Schäden versteckt, statt Heilung zu suchen (bis 481 B).

Als entschiedenster Verfechter der Konsequenzen dieser Ausartung der Sophistik tritt sodann Kallikles auf. Von ihm ist sonst nichts bekannt. Es ist zweifelhaft, ob er eine geschichtliche Person ist (Z. 1071, 1), doch wird er im Dialog wie eine wirklich in Athen lebende Persönlichkeit behandelt (487 C, 495 D). Vielleicht wird hier eine in Athen bekannte Persönlichkeit nur unter verändertem Namen aufgeführt. Er steht auf dem Standpunkte, dafs das vorstehend Zugegebene nur im Sinne der Satzung gilt, während die Stimme der Natur in allem für das diametral Entgegengesetzte eintritt. Die Satzung ist der Schutz, den die Schwachen sich gegen die Übermacht der Starken schaffen. Die Natur wie die Geschichte zeigt überall nur den Kampf ums Dasein. Philosophie ist eine Kinderei, gut genug für das Erziehungsalter, dem wirklichen Leben fremd (482 E ff.). Das Recht des Stärkeren ist die Gerechtigkeit der Natur (488 B; 490 A). Die Überlegenheit der Natur besteht in Mannhaftigkeit und Herrschertüchtigkeit (491 C f.). Starke Begehrlichkeit ist das Gute und Gerechte nach der Natur, die wahre Tugend, Besonnenheit und Selbstbeherrschung Narrheit (ib. E ff.). Das Gute ist die Lust (495 A). Dafs Kallikles diese Anschauungen im Laufe der Unterredung mit Sokrates aufgebe, tritt nicht hervor.

Auch Kallikles wird von Plato als ein anhänglicher und verehrungsvoller Schüler des Gorgias bezeichnet (497 C, 501 C). Unzweifelhaft hat daher Plato durch die Aufeinanderfolge der drei Unterredner, des Gorgias und seiner beiden

Schüler, die Fortentwicklung der von Gorgias eingeführten Weise der Ausbildung bis zur völligen Verneinung der sittlichen Verpflichtung darstellen wollen. —

Im Anschlufs an diese Darstellung mufs noch eine Gestalt Erwähnung finden, die von Plato zwar nicht in direkten Zusammenhang mit Gorgias gebracht wird, die aber das, was bei Gorgias und seinen Schülern nur als letzte Konsequenz hervortritt, die offene Gewalttat im Dienste selbstischer Ausbeutung des Staates, als das eigentliche Wesen und ausschliefsliche Ziel der Herrscherkunst vertritt. Das ist der Thrasymachos in dem um 390 verfafsten ersten Buche des platonischen Dialogs vom Staate. Bei ihm handelt es sich nicht um die unmerklich, unter dem Scheine der Freiwilligkeit überführende Redekunst, sondern die Kunst des Herrschens ist ihm offene Gewalttat, ungeschminkte Anwendung des Rechtes des Stärkeren.

Thrasymachos ist eine geschichtliche Persönlichkeit, doch ist über den Bildungsgang und die Geistesrichtung des geschichtlichen Thrasymachos so gut wie nichts bekannt. Nach Cicero (De orat. III. 128) hat er vieles über die Natur geschrieben; in welchem Sinne, erfahren wir aber nicht. Nach zwei Erwähnungen bei Plato ferner (Phädr. 261 C, 266 C) stammte er aus Chalcedon und hatte Regeln der Redekunst veröffentlicht, besafs auch selbst in hervorragendem Mafse die Geschicklichkeit, durch die Rede die Gefühle der Zuhörer anzustacheln oder zu beschwichtigen. Auch Aristoteles (183b, 32) kennt ihn als Theoretiker der Redekunst.

Dieser nun greift im platonischen Dialoge in leidenschaftlicher Weise in eine Unterredung über das Wesen der Gerechtigkeit ein. Wie ein zum Sprunge ausholendes Raubtier fährt er dazwischen, macht gebieterisch Vorschriften, wie die Unterredung geführt werden soll, und verlangt von Sokrates für die Belehrung, die er ihm erteilen wird, Geld (336 B ff., 337 D). Er versteht unter Gerechtigkeit im Staatsleben das den Stärkeren, den die Staatsgewalt in Händen Haltenden, Zuträgliche (338 C, 339 A). Diese beuten die Schwäche und Einfalt der Volksgenossen zu ihrem eigenen

Vorteil aus, indem sie das ihnen selbst Vorteilhafte als Gesetz aufstellen und den Übertreter als Widerspenstigen und Ungerechten bestrafen. Nicht kleinliche Beutelschneiderei, sondern Gewalttat im grofsen Stile, die nicht nur das Privateigentum, sondern auch den Besitz des Staates an sich reifst und auch vor dem in Tempeln unter Götterschutz Niedergelegten nicht zurückweicht, steht dem Mächtigen zu. Die Tyrannis ist sein Ideal, der seiner Unersättlichkeit Genüge tuende Ungerechte ist der Glücklichste, der Gerechte der Unglücklichste. Die Gerechtigkeit (im herkömmlichen Sinne) ist „fremdes Gut", d. h. sie fördert einen anderen, den Starken und Herrschenden, während sie dem einfältigen Gerechten, der gehorcht und dient, nur zum Schaden gereicht (343 C, 344, 348 D). Die Gerechtigkeit ist eine brave Gutmütigkeit, die Ungerechtigkeit Klugheit und Tüchtigkeit. Auch für Völker und Staaten untereinander soll dies Recht des Stärkeren gelten (348 C f.). Die Herrscherkunst unterscheidet sich also nach Thrasymachus dadurch von allen übrigen Künsten, wie der des Arztes oder Steuermannes, dafs sie nicht zum Besten derjenigen geübt wird, an denen sie sich betätigt, sondern zum Besten der Ausübenden, und in diesem Sinne verwendet er das Bild des Hirten, der ja auch seine Herden nur für eigenen Genufs oder um des Gelderwerbs willen weidet und pflegt (341 C ff., 343 A f., 345 C ff.).

3. Plato im zweiten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts: die Sophistik als Afterbildung im Gegensatze gegen die Philosophie.

Im Geiste Platos hat sich, nachdem er sein eigenes System gefunden hat, die Philosophie mehr und mehr als eine Führerin nicht sowohl für die Betätigung im öffentlichen Leben als vielmehr für eine wahrhaft befriedigende Gestaltung des eigenen Lebens, als Bildung im höchsten Sinne des Wortes, herausgestellt. Mit diesem Mafsstabe gemessen erscheint ihm denn nun, was die Sophisten als Geistesbildung anbieten, unsäglich minderwertig und verächtlich. Er empfindet das Bedürfnis, diese Minderwertigkeit,

diesen Kontrast gegen sein eigenes Lebensideal, in der stärksten Weise zum Ausdruck zu bringen. Dies geschieht in den beiden Dialogen „Euthydemos“ und „Sophistes“, beide etwa um 388 oder wenig später verfafst.

Im „Euthydemos“ hat Plato einen bestimmten Anlafs, die wahre Philosophie der falschen gegenüberzustellen. Isokrates (geb. um 435 oder 433) war um 390 in seiner „Sophistenrede“ für die rednerische Bildung im Gegensatze zur philosophischen als das wahre Bildungsideal aufgetreten. Um dies zu erweisen, scheint er aufser dem Kyniker Antisthenes vornehmlich die zur Zeit sich breitmachenden Sophisten, die er verächtlich beurteilt, als die wahren Vertreter der Philosophie der Zeit hingestellt zu haben. Infolge dieser Vereinerleiung fiel mit der Sophistik auch die Philosophie. Da die Rede nur unvollständig erhalten ist, läfst sich nicht beurteilen, in welcher Weise er den Angriff auf die Sophistik zugleich als einen Angriff auf die Philosophie überhaupt durchführte. Doch wird er auch im „Euthydemos“ als ein solcher bezeichnet, der die verächtlichsten Sophisten als die gefeiertsten Vertreter der Zeitphilosophie bezeichnete und damit die Philosophie selbst als gerichtet betrachtete (304 D ff.).

Gegen diese Vereinerleiung tritt daher Plato im Euthydemos auf, indem er in einem Gemälde von höchster dramatischer Kraft und Spannung die angesehensten unter den damaligen Sophisten, das Bruderpaar Euthydemos und Dionysodoros (304 E f.), sich in ihrer ganzen bodenlosen Nichtigkeit darstellen läfst und ihnen in der Gestalt des Sokrates die von Isokrates verkannte wahre Philosophie gegenüberstellt. Wir haben es an dieser Stelle nur mit der Schilderung des Treibens der beiden Sophisten zu tun; das Gegenbild der wahren Philosophie gehört in den Entwicklungsgang Platos.

Nach unserem Dialog stammten die beiden Brüder aus Chios und waren nach Athen gekommen, nachdem sie in der unteritalischen Stadt Thurii ausgewiesen worden waren (271 C, 288 A). Bis vor kurzem waren sie als Lehrer des Kampfes in voller Rüstung und der Kriegskunst überhaupt

aufgetreten (273 C, E). In letzterer Eigenschaft erscheint Dionysodor auch in den Denkwürdigkeiten Xenophons (III. 1), also etwa um 410—400. Neuerdings sind sie als Lehrer der Gerichtsrede, also der Hilfsmittel bei Verteidigung und Anklage, aufgetreten (272 A, C). Sie geben sich aber auch für Tugendlehrer aus (273 E) und rühmen sich, von allen jetzt lebenden Menschen am besten sich auf Erweckung des Strebens nach Tugend zu verstehen (274 E). Dafs sie aber unter Tugend nicht sittliche Tüchtigkeit, sondern nur eine gewisse Gewandtheit und Geschicklichkeit verstehen, sich unter allen Umständen aus der Affaire zu ziehen und den Gegner zu verblüffen, wird die Schilderung Platos lehren. Tugend ist ihnen danach nur der weitere Begriff dessen, von dem ein besonderes Teilstück die Prozefskünste bilden, die durch unerwartete Wendungen den Gegner aus der Fassung bringen und die Geschworenen verwirren.

Nach einem anderen Zeugnis Platos (Kratyl. 386 C) vertrat Ethydemos den Satz, dafs allen Dingen alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukomme. Dieser Satz ist offenbar, wie die Erkenntnislehre des Protagoras, aus der heraklitischen Seinslehre abgeleitet. Doch fehlt hier das gesinnungsvolle Streben des Protagoras, von diesen Voraussetzungen aus zu einer normalen und allgemeingültigen Erkenntnis zu gelangen. Der obige Satz bleibt bei der den Herakliteern eigenen rückhaltlosen Leugnung des Widerspruchsgesetzes, bei der Behauptung, dafs das Widersprechende zugleich den Dingen zukommen könne, stehen, vermutlich, weil daraus die gesinnungslosen Künste der Verdrehung von Tatsachen und Rechtsbegriffen am leichtesten abgeleitet werden konnten. Entsprechend berichtet auch Sextus Empiricus (Dogm. I. 48), Dionysodor habe kein Wahrheitsmerkmal anerkannt, wozu jedoch nicht recht stimmt, wenn derselbe Autor (ib. 64) beiden Brüdern ein relativ gültiges Wahrheitsmerkmal beilegt und sie in dieser Beziehung an Protagoras anschliefst. Die Angaben des Sextus scheinen hier nicht auf besonders genauen und zuverlässigen Quellen zu beruhen.

Wenn wir dagegen der Schilderung Platos im Euthy-

demos folgen, so haben die beiden Brüder sich absolut nicht um folgerichtige Ableitung ihres Verfahrens aus einer Seinslehre oder einem Erkenntnisprinzip gekümmert. Nirgends tritt ein solcher Rückgang hervor. Ihr Haupthilfsmittel ist sprachliche Verdrehung, und als ihnen vorgehalten wird, dafs ihre Behauptungen mit ihren kurz vorher abgegebenen Erklärungen im offenen Widerspruch stehen, finden sie es höchst altväterisch, ihnen das vorher Gesagte ins Gedächtnis zurückzurufen (287 B).

Der Verlauf der platonischen Schilderung ist nun im wesentlichen folgender. Da die beiden sich für wirksame Tugendlehrer ausgeben, veranlafst Sokrates sie, ein Probestück ihrer Lehrkunst abzulegen, indem sie mit Kleinias, einem schönen und aufgeweckten Knaben, einen einleitenden oder vorbereitenden (protreptischen) Kursus abhalten, dahinzielend, dafs derselbe zur nachhaltigen Empfänglichkeit für das Tugendstreben angeregt werde.

Diesen Kursus beginnt Euthydemos mit der Frage, ob die Verständigen oder die Unwissenden lernen. Dionysodor flüstert Sokrates mit breitem Lachen zu, der Knabe werde in jedem Falle hereingelegt werden, möge er antworten, wie er wolle. Als Kleinias antwortet, die Verständigen lernten, zeigt ihm Euthydemos, dafs dies vielmehr von den Unwissenden gelte, während dann sofort Dionysodor mit dem Beweise einspringt, dafs es vielmehr die Verständigen unter den Schülern seien. Beider Leistung wird von dem sie begleitenden Chor von Schülern wie von einer wohlgeschulten Claque mit Lachen und Beifallsgetöse gefeiert.

Sofort fragt nun Euthydemos, ob man lerne, was man wisse, oder was man nicht wisse, und Dionysodor versichert abermals triumphierend Sokrates, das sei wieder, wie alle ihre Fragen, eine unentrinnbare Schlinge. Der Antwort des Knaben, man lerne, was man nicht wisse, hält Euthydemos entgegen, alles zu Lernende bestehe doch aus Buchstaben, die doch jeder kenne, worauf aber sofort Dionysodor ihn wie einen Fangball greift und ihm beweist, man lerne, was man nicht wisse.

Sokrates erbarmt sich nun des ganz verwirrt werdenden

Knaben: das seien nur vorbereitende Scherze. Er erklärt ihm den Doppelsinn der Fragen und bittet die beiden, nunmehr mit ihrer Probe Ernst zu machen. Er gibt auch selbst aus dem Stegreif eine kleine Probe, wie er sich den vorbereitenden Kursus zur Tugendlehre beginnend denkt, wobei freilich klar wird, dafs, was er unter Tugend versteht, himmelweit von dem Tugendbegriff der beiden Sophisten verschieden ist. Es ist ein kleines Lehrstück der echten Philosophie im Sinne Platos, das hier der Afterphilosophie der Sophisten kontrastierend entgegengesetzt wird.

Aufgefordert, nun in diesem Sinne den protreptischen Kurs im Ernste weiterzuführen, beweisen die Sophisten, wer wünsche, dafs Kleinias weise werde, wünsche seine Vernichtung, denn er wünsche, dafs er nicht mehr sei, was er jetzt sei. Das ist denn dem Hauptanbeter des schönen Knaben, dem Ktesippos, doch zu viel. Erregt über den Gedanken der Vernichtung des angeschwärmten Idols, wirft er den Sophisten lügenhafte Kunststücke vor. Aber er erreicht dadurch nur, dafs ihm selbst jetzt bewiesen wird, man könne nicht lügen, weil man doch immer von etwas spreche, dies Etwas aber doch ein Seiendes, also ein Wahres sein müsse. Schon hier wird klar, dafs ihnen — selbst nach der platonischen Darstellung — der heraklitische Hintergrund dieser Argumentation nicht ganz fehlt, dafs sie nicht nur mit Wortkünsten und Wortverdrehungen operieren. Ganz in demselben Sinne wird dann auch der Einwand des Ktesippos entkräftet, der Lügende rede aber doch nicht so von dem Seienden, wie es sich verhalte. Dem wird nämlich entgegengehalten, das sei eine absurde Forderung, denn dann müsse man vom Schlechten schlecht, von grofsen Leuten grofs und von Hitzigen hitzig sprechen.

Da nun Ktesippos anfängt, ungemütlich zu werden, legt Sokrates dem Argument vom Vernichten des Kleinias den berechtigten Sinn des Umschaffens zu einem Besseren unter und veranlafst dadurch Ktesippos zu der Erklärung, dafs er nicht schimpfe, sondern nur widerspreche. Dadurch hat er aber nur das Stichwort zu einer neuen rabulistischen Leistung geliefert. Es gibt kein Widersprechen, so wenig

wie ein Lügen, da jede Aussage sich ja auf ein Seiendes bezieht und die widersprechenden Aussagen also gar nicht das gleiche Etwas betreffen. Hier kommt die Argumentation den heraklitischen Voraussetzungen ganz nahe, daher denn auch hier Sokrates auf Protagoras und seine Schüler „und noch Ältere" (offenbar die Herakliteer) als Vertreter dieses Satzes verweist (286 C). Aber Protagoras hatte ein Mittel gefunden, den absurden Konsequenzen dieses Satzes zu entgehen, während die beiden Sophisten in ihrer extremen und dabei ganz äufserlichen und nur auf Verblüffung abzielenden Handhabung dieser ganzen Argumentationsweise nunmehr rettungslos in die absurdesten Konsequenzen derselben hineingeritten werden. Es gibt nach dieser Voraussetzung auch kein falsches Vorstellen, kein Widerlegen, also auch kein Fehlgreifen im Handeln, also auch keine Anleitung zum richtigen Verhalten, die zu erteilen sie doch selbst in Aussicht gestellt haben. Da in diesem Gesprächsgange Sokrates einmal die Wendung gebraucht: „Was meint dieser Ausdruck?" (287 C), wird ihm entgegengehalten, dafs doch nur beseelte Wesen etwas meinen können.

Sokrates hält es an diesem Punkte der Unterredung nochmals für angezeigt, seinerseits eine Probe zu geben, wie er sich die Belehrung des jungen Kleinias denkt. Er nimmt den vorhin fallen gelassenen Faden seines Gedankenganges mit Kleinias wieder auf und führt ihn in ernsthafter Untersuchung ein Stück weiter (288 B ff.). Er sagt dabei dem Knaben, wie den Proteus, der sich sträubt zu weissagen, müsse man diese Männer festhalten, bis sie Ernst machen. Als er schliefslich mit Kleinias auf die schwere Frage gekommen ist, welche Art von Erkenntnis das Hilfsmittel zur wahren Glückseligkeit sei, springt dann Euthydemos wieder ein und hilft aus der Verlegenheit mit dem Beweise, dafs, wer etwas weifs, alles weifs. Denn wer etwas weifs, ist kundig. Wüfste er etwas nicht, so wäre er nicht kundig. Beides zugleich, wissend und nichtwissend, kann man nicht sein, also weifs jeder alles. Ja, jeder hat immer alles gewufst, schon bei seiner Geburt, ja, ehe Himmel und Erde entstanden waren. Und ebenso in der fernsten Zukunft

(294 E, 296 C). Er weifs sogar, dafs die Tugend ungerecht ist, also das durch den offenen Widerspruch Unmögliche. Der Beweis dieser erstaunlichen Behauptung wird lediglich durch ein absurdes Wortkunststück geleistet. Sokrates mufs bejahen, dafs er immer alles „vermöge etwas“ weifs. Dieser Zusatz: vermöge etwas dient nur zu einer vorübergehenden Verrichtung. Er soll den Antwortenden zur Bejahung der, wie er denkt, nur in eingeschränktem Sinne gemeinten Frage verlocken. Nachdem dann die Bejahung erfolgt ist, wird das „vermöge etwas“ ausgeschieden und gefolgert: also weifst du immer alles. Höchst humoristisch ist die Schilderung, wie Sokrates, ehe er den vorstehenden Satz bejaht, in vorgeblicher Tölpelhaftigkeit, in Wirklichkeit aber in Erkenntnis der plumpen Falle, in die er gelockt werden soll, in seinen Antworten allerlei Zusätze macht, durch die das beabsichtigte Manöver unmöglich gemacht wird.

Nachdem dies Ungeheuerliche geleistet ist, öffnen sich die Schleusen dieser „Philosophie“ ungescheut zu den läppischsten Kunststücken. Wer Vater ist, ist Vater schlechthin, Vater überhaupt, also von allem, auch von den Tieren. Der Hund des Ktesippos, der Vater und sein ist, ist also sein (des Ktesippos) Vater, er prügelt also seinen Vater. Wenn es jemand gut ist, Arznei zu nehmen, dann auch in möglichst grofsen Quantitäten, also einen ganzen Wagen voll. Ebenso verhält es sich mit den Waffen im Kriege. Wenn es gut ist, Geld zu haben, dann auch immer und überall in möglichst grofser Menge, also z. B. drei Talente im Bauche und ein paar Goldstücke in den Augen.

Ktesippos hat nach diesen Proben bereits die Pointe dieser Weisheit erfafst. Er versucht sich in völlig ebenbürtiger Weise auf diesem Felde und zeigt, dafs die Scythen, wenn sie in den ihnen zugehörigen Schädeln erschlagener Feinde ihr Gold aufbewahren oder daraus trinken, dies mit ihren eigenen Schädeln vornehmen. Es folgt dann nach einigen rein grammatischen Scherzen, die im Deutschen schwer wiederzugeben, eine bedeutsamere Wendung, die zerrbildliche Verhöhnung einer Art von plumpen Angriffen, die, wie auch sonst bekannt, auf die platonische Ideenlehre

gemacht wurden. Die Darlegung derselben mufs aber einer späteren Stelle vorbehalten werden. Es wird dann noch bewiesen, dafs, weil dem Schmiede das Schmieden und dem Koch das Zerkleinern des Fleisches zukommt, der Schmied mit Hämmern bearbeitet und der Koch in Stücke geschnitten werden mufs, und dafs, weil man mit seinem lebenden Eigentum machen kann, was man will, man über seine Familien- und persönlichen Schutzgötter ebenso verfügen kann wie über sein Vieh.

Die Wirkung dieser Schaustellung auf die Gesamtheit der Zuhörer ist überwältigend. Der Jubel und das Händeklatschen wird bis zur Entkräftung getrieben; nach dem Bericht des Sokrates, der immer noch die ironische Rolle des Bewunderers festhält, fehlte wenig, dafs selbst die Säulen der Lykeionshalle, wohin die Szene verlegt wird, in den allgemeinen Jubel eingestimmt hätten. Der Hohn Platos gipfelt in dem scheinbar in voller Verehrung ihnen erteilten Rate des Sokrates, bei dem grofsen Vorzuge ihrer Lehre, dafs sie so leicht angeeignet werden könne, dafs, wie sie selbst rühmen, Alte und Unbegabte von ihrer Belehrung nicht ausgeschlossen sind und jeder daneben auch noch seinen gewohnten Geschäften nachgehen kann (304 C), doch ja mit ihren Schaustellungen vorsichtig zu Werke zu gehen und sie nicht vor grofsen Massen zum besten zu geben.

Wir haben in dieser überaus geistvollen Satire die Antwort Platos auf die Verunglimpfung der Philosophie durch Gleichsetzung mit der Sophistik. Natürlich mufste er, um seinen polemischen Zweck zu erreichen, den Gegensatz recht krafs und scharf machen, und so wird dieser Schilderung wohl ein Stück Übertreibung anhaften. Aber ganz aus der Luft gegriffen, ganz frei erfunden kann sie doch nicht sein, dann würde sie wieder ihren Kampfzweck verfehlt haben und dem Einwand der böswilligen Verkleinerung und Entstellung ausgesetzt gewesen sein. Ein wesentliches Stück Wahrheit mufs diese Schilderung einer Richtung der Sophistik um 390 enthalten. Sie zeigt uns, was von diesen Leuten als „Tugend“ erstrebt wurde, und mit welchen Mitteln sie diese Tugend zu verbreiten bemüht waren.

Wie im „Euthydemos" handelt es sich auch im „Sophistes" um eine polemische Kennzeichnung der Sophisten als Afterphilosophen und Verbreiter einer falschen Bildung im Gegensatze gegen die echte Philosophie. Wie dort der Begriff der Tugend als höherer Lebenstüchtigkeit im weitesten Sinne an die Stelle der ursprünglichen Herrschertüchtigkeit gerückt ist, so hier der Begriff der Bildung. Der „Sophistes" enthält eine längere Episode, in der sich Plato mit anderen, der seinigen entgegengesetzten Richtungen auseinandersetzt, und bildet infolgedessen ein wichtiges Dokument für das System Platos. In dieser Beziehung mufs an späterer Stelle auf ihn zurückgekommen werden. Die Hauptrichtung des Dialogs aber verfolgt von Anfang bis zu Ende den Zweck, das Wesen des Sophisten in seinem Unterschiede vom Staatsmann und Philosophen zu bestimmen (217 A ff.). Und zwar geschieht dies in der Form eines mit reichlicher Komik, Satire und Ironie durchtränkten logischen Exerzitiums. Ausgehend vom Allgemeinbegriffe der Kunst, unter den jedenfalls die Sophistik fallen mufs, wird dieser durch fortschreitende Hinzufügung von Sondermerkmalen so lange zweiteilig gespalten, bis die sophistische Kunst zum Vorschein kommt. Und zwar wird dies Verfahren nicht nur einmal zu einer Bestimmung des Wesens der Sophistik angewandt, sondern sechsmal. Denn die Sophistik ist, wie wiederholt versichert wird, eine sehr vielseitige Kunst, die daher auch in mannigfacher Weise bestimmt werden kann und mufs. Die ersten fünf Bestimmungen gehen vom Begriff der erwerbenden Kunst aus, d. h. sie zielen fast ganz ausschliefslich auf die in ihrer Ausartung ganz besonders anstöfsige Neuerung der Sophisten, sich für ihre Lehrtätigkeit honorieren zu lassen. Dies Erwerbsstreben wird hier in satirischer Schärfe als das einzige und entscheidende Merkmal der Sophistik behandelt. Erst die sechste Begriffsbestimmung kommt von einem anderen Allgemeinbegriffe aus zu einer eingehenderen Kennzeichnung der Lehrtätigkeit der Sophisten. Im einzelnen gestaltet sich hiernach der Gedankengang des Dialogs im wesentlichen folgendermafsen.

Die erwerbenden Künste vollziehen sich teils durch gütliches Übereinkommen der beiden in Betracht kommenden Teile als Tausch, teils durch Vergewaltigung des einen Teils durch den anderen. Die Vergewaltigung geschieht teils durch offene Gewaltanwendung, teils durch List. Letztere führt auf den Begriff der Jagd auf Geschöpfe, die auf dem Lande leben. Diese sind teils solche, die sich zur Wehre setzen, teils solche, die wehrlos erjagt werden. Zum letzteren Falle gehört der Mensch, sofern er durch Überredung gewonnen wird. Die Überredung kann teils an den Massen geübt werden, teils an einzelnen. Wird sie im letzteren Falle um Lohn oder sonstiger Vorteile willen geübt, so entsteht teils der Schmeichler und Schmarotzer, teils der Sophist. Die Sophistik in diesem Sinne wird als eine als Geldgeschäft betriebene Scheinerziehungskunst oder als Jagd auf reiche und vornehme Jünglinge bestimmt (223 B).

Die Sophistik fällt aber ferner auch unter den Begriff der Kunst des freiwilligen Austausches. Der Händler bietet entweder selbsterzeugte Waren oder die Erzeugnisse anderer feil. Im letzteren Falle kann dies geschehen im weiteren Umfange, indem man von Ort zu Ort zieht, oder im engeren Kreise, indem man sich sefshaft auf die eigene Stadt beschränkt. Entsprechend der Gepflogenheit der meisten Sophisten wird hier zunächst der erstere Fall berücksichtigt. Die feilgebotenen Waren ferner können entweder Bedürfnisse des Leibes oder der Seele sein. Im letzteren Falle kann es sich entweder um unterhaltende Schaustellungen der mannigfachsten Art oder um Darbietung von Wissen handeln. Das Wissen wiederum zerfällt einesteils in die unbestimmte Vielheit der Wissenschaften und Kunstlehren, andernteils in die Tugendlehre. Der Sophist ist ein umherziehender Händler mit derjenigen besonderen Art von Geisteswaren, die sich auf Tugend beziehen (224 D). Dieses Bild des umherziehenden Händlers mit Nahrungsmitteln der Seele, nämlich mit Kenntnissen, hatte Plato auch schon im „Protagoras“ (313 C f.) von den Sophisten gebraucht und dort sogar schon die Bemerkung hinzugefügt, dafs, wie alle

Händler, so auch diese ihre Ware anpreisen, wenn sie auch nicht wissen, ob dieselbe für die Seele heilsam oder schädlich ist.

Er kann aber drittens und viertens auch unter den Begriff des sefshaften Krämers mit dieser Art von Ware gebracht werden, und zwar mit der weiteren Unterscheidung, dafs er als solcher teils nur fremde Erzeugnisse feilhält, teils aber Produzent und Selbstverkäufer in einer Person ist (224 E, 231 E). Offenbar wird in der zweiten bis vierten Definition nicht die Sophistik als Ganzes bezeichnet, sondern es werden verschiedene Nuancierungen des Betriebes unterschieden. Zuerst der Sophist als Wanderlehrer und der sefshafte und sodann der Sophist, der lediglich fremde, erlernte Weisheit zu Markte bringt, und derjenige, der selbst produktiv und original ist. Es ist deutlich, dafs letztere Unterscheidung nicht nur auf den Sefshaften, sondern ebensogut auch auf den Umherziehenden angewandt werden kann, so dafs wir eigentlich vier Gruppen erhalten müfsten: 1. Wandernde, a) Originaldenker, b) fremde Weisheit verbreitend; 2. Sefshafte, a) Originaldenker, b) Angelerntes lehrend.

Behufs einer fünften Bestimmung der Sophistik als erwerbender Kunst wird nunmehr auf den Erwerb durch Vergewaltigung zurückgegriffen. Diese konnte stattfinden als offene Gewalt oder als List. An der früheren Stelle war der Sophist in der Linie der listigen Vergewaltigung aufgesucht worden. Jetzt wird er in der Rubrik der offenen Gewalt verfolgt. Diese kann als körperlicher Kampf Leib gegen Leib oder als ein auf die Seele geübter Zwang stattfinden. Letzterer findet wieder entweder in zusammenhängenden Reden in der Kunst der gerichtlichen Beredsamkeit statt oder im Privatverkehr in kurzer Rede und Gegenrede in der Disputierkunst. Wird letztere sodann kunstmäfsig als Erwerb gelehrt, so ergibt sich die sophistische Streitkunst oder Eristik (225 E f.). Diese Wesensbestimmung des Sophisten geht schon auf eine ganz bestimmte Eigenheit der ausartenden Sophistik. Die Tüchtigkeit des Menschen besteht nach ihr in der Fertigkeit, durch verblüffende Kunst-

stücke alles dem eigenen Vorteil Dienende zu beweisen, jener Kunst, deren lächerliche Verzerrung Plato bereits im Euthydemos geschildert hatte. Diese Bestimmung bildet also schon den Übergang zu der mehr innerlichen Bezeichnung der Eigenart der Sophistik, die nunmehr in der sechsten Definition gegeben wird.

Eine besondere Art von Künsten bilden die des Sonderns und Scheidens. Wenn dabei das Schlechtere vom Besseren ausgeschieden wird, sind sie Künste der Reinigung. Diese können an leblosen Stoffen oder auch am menschlichen Körper vorgenommen werden. Andernteils an der menschlichen Seele. Hier ist das Schlechte einesteils die Untugend, andernteils der Irrtum. Den Irrtum beseitigt die Lehrkunst. Diese wird teils in bezug auf die besonderen Fachwissenschaften geübt, teils in einem mehr allgemeinen Sinne behufs Herstellung der Bildung (229 D). Die negative Vorbedingung der letzteren ist die Überführung des zu Bildenden von der eigenen Unwissenheit. Diese Tätigkeit geht leicht Hand in Hand mit der Erweckung der Vorstellung eines universellen Wissens auf seiten des Lehrenden. Dies kann aber nur ein Scheinwissen sein, weil es unmöglich ist, auf allen Gebieten Sachverständiger zu sein. Der Sophist befindet sich nicht im Besitze der Wahrheit (233 C). Seine Kunst gehört unter die nachbildenden Künste, und zwar nicht unter diejenige Gruppe derselben, die wirkliche Kopien, Vervielfältigungen der betreffenden Gegenstände hervorbringt, sondern derjenigen, die, wie die bildenden Künste, nur Scheinbilder der Gegenstände liefert (235 E ff.). Das Scheinbild ist Nachahmung im engeren und besonderen Sinne (267 A). Diese kann nun wieder auf Kenntnis des nachgeahmten Gegenstandes beruhen oder ohne genügende Kenntnis desselben unternommen werden. Im letzteren Falle entsteht eine auf bloſser Meinung beruhende Nachahmung (267 D). Bei dieser kann wieder beim Nachahmenden der gute Glaube vorhanden sein, er kenne den im Scheinbilde nachzuahmenden Gegenstand, oder es wird von ihm nur in bewuſstem Truge die Meinung erweckt, als kenne er denselben. Wird nun diese mit bewuſst trügerischer

Vorspiegelung des Wissens geübte Herstellung von Scheinbildern des Wirklichen in der Form der privaten Wechselrede geübt, so ist das Wesen des Sophisten getroffen (268 B f.). Der Sophist ist also im Sinne Platos ein bewufst schwindelhafter und betrügerischer Vermittler eines Scheinbildes der Wahrheit, dessen Urbild ihm unbekannt ist. Mit dieser denkbar schroffsten Absage an die Sophistik dieses Zeitpunktes schliefst der Dialog. Plato ist seitdem kaum wieder auf die Sophistik zurückgekommen; sie war für ihn abgetan. Nur in einem gelegentlichen Ausfalle schildert er in dem spätesten, gegen 367 verfafsten Teile seines „Staates" (493 A) den Sophisten als den erwerbsüchtigen Lehrer der Kunst, der Masse als einer grofsen und starken Bestie zu schmeicheln und sie nach Belieben zu lenken. Jedes sittlichen Urteils bar, gebrauchen sie die Bezeichnungen gerecht und ungerecht nur nach den Trieben und jeweiligen Launen der grofsen Bestie. Diese haben sie andauernd und mit vielem Zeitaufwande studiert und die Resultate dieser Studien, als Kunst der Volksleitung nach Regeln zusammengestellt, nennen sie Weisheit und machen sie zum Gegenstande ihrer bezahlten Lehrtätigkeit. Hier erscheint also der Sophist wieder, wie im Gorgias, als Lehrer der Regierungskunst durch Volksrede, aber freilich auf einer sehr viel tieferen Stufe als dort. Dort war die Masse die durch selbstherrliche Naturen im Grunde tyrannisch geleitete, hier handelt es sich um die armselige Kunst, lediglich durch Hätschelung der Masseninstinkte, die also das eigentlich Herrschende sind, obenaufzukommen.

4. Zeugnisse des Aristoteles (um 330).

In durchaus verächtlichem Lichte erscheint die spätere Sophistik auch bei Aristoteles. Im Gegensatze gegen das durchaus reelle Verfahren des Protagoras in der Abmessung des Honorars ist der gewöhnliche Sophist ein Schwindler. Notgedrungen läfst er sich im voraus bezahlen, denn hinterher würde ihm niemand für sein wertloses Wissen Geld geben (1064, 22 ff.). Auf die durch Gorgias vertretene

Richtung bezieht sich seine Bemerkung, sie gäben sich für Lehrer der Regierungskunst aus, kännten aber deren wahres Wesen gar nicht, sondern verwechselten sie mit der Rhetorik (1181, 14). Dagegen hat er in seiner Schrift „Über das sophistische Beweisverfahren" die andere Ausartung im Auge, durch die eben das Wort „Sophistik" die noch heute übliche schlimme Bedeutung bekommen hat. Er bestimmt hier die Sophistik ganz wie Plato als „eine scheinbare, nicht wirkliche Weisheit" und den Sophisten als „einen Geschäftsmann, der aus der scheinbaren, nicht wirklichen Weisheit Erwerb zieht" (165, 21). Er klassifiziert in dieser Schrift die ganze Masse jener Spiegelfechtereien, von denen Plato im Euthydemos ein humoristisches Bild gibt, in vollkommen ernsthafter und streng wissenschaftlicher Weise nach der Art der dabei zur Anwendung kommenden Kunstgriffe und Blendwerke und gibt damit zugleich die Hilfsmittel zur Unschädlichmachung des Truges an die Hand. Indem so die verschiedenen Verfahrungsweisen bei diesem trügerischen Spiele zum wissenschaftlichen Bewufstsein erhoben werden, sind sie zugleich ein für allemal in ihrer ganzen Nichtigkeit aufgedeckt; ja, die Beschäftigung mit ihnen erscheint ihm unter dieser Voraussetzung geradezu als logisch bildend und das Verständnis der Sprache und der Denkvorgänge fördernd.

B. Sokrates und die reinen Sokratiker.

1. Sokrates (469—399).

Sokrates stimmt im Grundzuge seiner Bestrebungen ganz und gar mit den älteren Sophisten überein. Wie bei diesen steht im Mittelpunkte seines Wirkens die Erziehung zur wahren Herrschertüchtigkeit und wie diese setzt er das Wesen derselben einesteils in den Besitz der erforderlichen Kenntnisse und Fähigkeiten, andernteils aber auch in die zu jedem gemeinnützigen Wirken unentbehrliche sittliche Gesinnung.

Neben dieser wesentlichen Übereinstimmung zeigen sich

aber auch tiefeinschneidende Unterschiede. Diese beruhen zum Teil schon auf dem Umstande, dafs er nicht als umherziehender Wanderlehrer wirkte, sondern als sefshafter Bürger seine Tätigkeit auf seine Vaterstadt beschränkte. Schon damit hängt es teilweise zusammen, dafs er nicht um Lohn lehrte, sondern sein Erzieherwirken nach altem Brauche unentgeltlich als eine patriotische Ehrenpflicht übte. Damit hängt es ferner zusammen, dafs er sich nicht in Anbequemung an die in den verschiedenen Staaten bestehenden Zustände an die Söhne der Mächtigen und Einflufsreichen wandte, also bald an den Adel, bald an die Begüterten, sondern in radikaler Weise nur die innere Befähigung der zu Bildenden in Betracht zog, und dafs er auch in der Beurteilung der bestehenden Staatsformen nicht einer bunten Mannigfaltigkeit Rechnung zu tragen brauchte, sondern einer einheitlichen und sich gleichbleibenden Aufgabe gegenübergestellt war.

Ein anderer Teil dieser Unterschiede beruht auf seinem Bildungsgange und seiner persönlichen Eigenart. Entschiedener als die Sophisten lehnt er die naturphilosophischen Theorien ab und hält, insbesondere auch in der Moralbegründung, am überlieferten Götterglauben in gereinigter und veredelter Gestalt fest. Scharf und planvoll führt er bei aller scheinbaren Ungebundenheit und Berechnungslosigkeit die Grundzüge seiner Erziehertätigkeit durch, unterstützt durch die Fähigkeit zu scharfem begrifflichem und auf das Verhältnis von Zwecken und Mitteln gerichtetem Denken. Zu allem dem kommt dann aber der wunderbare Reiz einer ganz sittlichen, aber auch stets geistig bewegten Persönlichkeit, die ausschliefslich durch den mündlichen Verkehr die nachhaltigsten und fast den ganzen weiteren Verlauf der alten Philosophie bestimmenden Anregungen zu geben vermochte. Cicero folgt nur einem zu seiner Zeit in den herrschenden Schulen geltenden Urteil, wenn er ihn den Vater der Ethik, ja, den Vater der Philosophie überhaupt nennt (Tusc. III. 8; Fin. II. 1).

Den ersten Spuren einer Wirksamkeit des Sokrates in diesem Sinne begegnen wir etwa ums Jahr 432, also zu einer Zeit, wo er etwa 37 Jahre alt war. Über seinen

Lebens- und Bildungsgang bis zu diesem Zeitpunkte sind nur die dürftigsten Nachrichten vorhanden. Sein Vater Sophroniskos war ein kleiner, offenbar wenig begüterter Bildhauer, der auch den Sohn zunächst in der eigenen Kunst anlernte. Noch in späterer Zeit wurden auf der Akropolis bekleidete Charitinnen als sein Werk gezeigt (D. L. II. 18 f.; Pausan. I. 22, IX. 85), und Timon von Phlius nennt ihn (Fr. 50) den „Steinbildner" (λᾱξόος), in welchem Worte jedoch durch einen Doppelsinn auch der Begriff des Volksbildners zu liegen scheint. Ein ehrenvolles Zeugnis für Sophroniskos als einen tüchtigen und achtungswerten Bürger findet sich bei Plato (Laches 180 E f.). Der ehemalige Bildhauer in Sokrates blickt noch durch in seiner Unterredung mit dem Bildhauer Kleiton (Mem. III. 10, 6 ff.), dem er zum Bewufstsein bringt, dafs ein Hauptreiz der bildenden Kunst in der Wiedergabe des seelischen Ausdrucks und der Gemütsbewegungen der dargestellten Personen bestehe. Seine Mutter Phainarete war eine Hebamme (Plat. Theät. 149 A). Er hatte einen Stiefbruder mütterlicherseits, so dafs also sein Vater entweder die Phainarete als Witwe geheiratet hatte oder nach dessen frühem Tode diese eine zweite Ehe eingegangen ist (Plato, Euthyd. 297 E). Den Bildhauerberuf kann er, da in den auf sein späteres Leben bezüglichen Zeugnissen jede Anspielung auf solche Tätigkeit fehlt, nicht lange betrieben haben. Über seine Lebensverhältnisse in seiner Bildungs- und Entwicklungszeit, sowie über die Einflüsse, unter denen er das wurde, als was er uns nachher entgegentritt, fehlt jede befriedigende und zuverlässige Nachricht. Wovon lebte und was trieb er während der zwei Jahrzehnte von seinem Jünglingsalter bis 432, wo wir ihn zuerst wirkend finden? Unter welchen Einwirkungen fand insbesondere seine geistige Entwicklung statt? In letzterer Beziehung wird er gelegentlich als Schüler des Anaxagoras bezeichnet (D. L. II. 19, 45), der ja von etwa 463—33 in Athen weilte, und mit dessen Ansicht von der Sonne er sich bei Xenophon vertraut zeigt (Mem. IV. 7, 6). Noch häufiger und nachdrücklicher wird Archelaos, der Schüler des Anaxagoras, als sein Lehrer be-

zeichnet (D. L. ib., I. 14; X. 12; D. 479, 564, 567, 599). Dieser kann jedoch, wenn er nicht als fast Gleichaltriger gleich beim ersten Auftreten des Anaxagoras in Athen (um 464) sich an diesen anschlofs, kaum erheblich älter als Sokrates gewesen sein. Auch begegnen wir in dem späteren Gedankenkreise des Sokrates keiner einzigen Spur, die mit irgend welcher Sicherheit auf eine Einwirkung dieses Denkers zurückgeführt werden könnte, und die ganze Angabe scheint lediglich auf der Sucht Späterer zu beruhen, den Entwicklungsgang der Philosophie in die Form persönlicher Abhängigkeit von Schüler und Lehrer zu zwängen. Mit Anaxagoras hielt die Philosophie ihren Einzug in Athen, Archelaos ist Athener (D. 280, 479, 563, 590, 599), Sokrates ebenfalls, also mufs er der Schüler des Archelaos gewesen sein.

Für die Beurteilung der geistigen Entwicklung des Sokrates sind zunächst zwei Züge bedeutsam. Der eine ist sein Daimonion, seine Götterstimme, jener seltsame starke innere Drang, der sich nach zahlreichen Zeugnissen Xenophons und Platos sehr häufig abmahnend in ihm regte, wenn er — in grofsen und folgenreichen oder auch in kleinen und unwichtigen Angelegenheiten — eine Entscheidung zu treffen im Begriff war. So mächtig und eigenartig macht sich in solchen Zweifelsfällen diese abmahnende Stimme vernehmbar, dafs Sokrates selbst zu der Überzeugung gelangte, in ihr nicht ein Erzeugnis seines eigenen Innern, sondern eine übernatürliche Wirkung höherer Mächte, ein Orakel, zu erblicken, und sich gewöhnt hatte, ihr unbedingt Folge zu leisten. Nun bezeugt Plato ausdrücklich (Apol. 31 D), dafs dies Götterzeichen schon von Kind an ihm zu teil geworden sei. In diesem eigentümlichen Zuge seiner Geistesanlage haben wir wohl eine rein gefühlsmäfsig auftretende, nicht durch bewufst erfafste Gründe gestützte, aber mit elementarer Gewalt sich geltend machende, ahnende Erkenntnis des Zweckmäfsigen, im gegebenen Falle Richtigen zu sehen. Auch im bewufsten Geistesleben des Sokrates spielt das Zweckgemäfse eine hervorstechende Rolle. In dieser triebmäfsigen Betätigung dieser Geistesrichtung aber liegt

ein fast weiblicher Zug in der sonst so männlichen Gemütsart des Sokrates. Mit dieser Wirksamkeit eines unbewufsten Innenlebens aber steht in vollem Einklang eine andere Betätigungsform einer ahnungsvollen, dem bewufsten Verstandesleben, dem reflektierenden Denken entrückten Innerlichkeit seines Seelenlebens, von der uns ein merkwürdiges Beispiel bei Plato (Sympos. 174 D ff.) berichtet wird. Sokrates befindet sich 432 in Erfüllung seiner Dienstpflicht im Feldlager vor der macedonischen Stadt Potidäa. Eines Morgens denkt er, aufserhalb des Lagers stehend, über etwas nach. Er vertieft sich in seinen Gegenstand. Es wird Mittag; er steht, ganz in sich versunken, an derselben Stelle. Der seltsame Vorgang wird ruchtbar im Lager; man beobachtet ihn von weitem. Es wird Abend; ein Teil der Soldaten trägt seine Schlafdecken aufserhalb des Lagers in seine Nähe, um ihn zu beobachten. Er steht, seiner Umgebung entrückt, nachdenkend die ganze Nacht auf derselben Stelle. Als die Sonne aufgeht, verrichtet er ihr seine Andacht und geht fort. Beide Züge beruhen auf einer ganz ungewöhnlichen Stärke des unbewufsten Geisteslebens, auf einer Organisation, die Verknüpfungen vollzieht, ohne sie ins Licht des Bewufstseins zu erheben. Bei einer solchen Organisation ist aber in allen Beziehungen die Lenkung und Gestaltung von innen heraus übermächtig; die Fähigkeit, von aufsen entscheidend beeinflufst zu werden, ist auf einen Tiefpunkt herabgedrückt.

Und damit hängt dann weiter der zweite Zug zusammen. Wir finden in den Darstellungen der geistigen Eigenart des Sokrates, wie sie Plato so meisterhaft im wesentlichen unzweifelhaft naturgetreu entwirft, den ständig wiederkehrenden Zug, dafs Sokrates den Gedanken eines Schülerverhältnisses seinerseits stets nur in ironischem Sinne zum Ausdruck bringt. So nennt er sich wiederholt einen Schüler des Prodikos (Protag. 341 A; Menon 96 E; Krat. 384 B), der übrigens 4—5 Jahre jünger war als er selbst, stets aber nur mit ironischem Anfluge, und selbst da, wo er in Xenophons Denkwürdigkeiten die Rede von Herakles am Scheidewege mit Beifall vorträgt, fehlt ein leiser Hauch

von Ironie nicht. Viel stärker tritt diese humoristische Behandlung des Schülerverhältnisses im „Euthydemos“ hervor, wo er wiederholt erklärt, sich noch in seinem vorgerückten Alter bei den beiden Sophisten in die Lehre geben zu wollen, und den alten, biederen Freund Kriton auffordert, das Gleiche zu tun, auch sich zeitweise schon ganz als Schüler gebärdet und von der Unzufriedenheit seines Musiklehrers mit dem alten, ungeschickten Schüler berichtet. In dieser humoristisch-ironischen Behandlung des Schülerverhältnisses kommt die innere Selbstherrlichkeit zum Ausdruck, die Plato als wesentlichen Charakterzug seines Meisters ansieht. Er kann sich den Sokrates offenbar nicht als jemandes Schüler denken.

Dieser selbständige Gang seines Geisteslebens schliefst natürlich nicht aus, dafs er in seiner Entwicklungszeit von den verschiedensten Seiten Anregungen empfangen und Bildungselemente in sich aufgenommen hat. Er kennt die klassischen Dichter, vorab Homer (Mem. I. 2, 56, 58; 3, 37), und liest mit seinen Schülern „die Schriften der alten Weisen“ (Mem. I. 6, 9). Er versteht sich gründlich auf Geometrie und Astronomie (Mem. IV. 7, 3, 5) und dergl. Selbstverständlich wird er von den in Athen auftretenden Philosophen, einem Anaxagoras, Archelaos, Diogenes von Apollonia, ebenfalls Kenntnis genommen und sich in seinem Denken mit ihnen auseinandergesetzt haben, wie nicht minder mit manchen der älteren Denker, deren Theorien ihm durch mündliche Berichte oder auch durch eigene Lektüre ihrer Schriften zugänglich werden konnten. Von seinem Studium des heraklitischen Buches und dem über dasselbe gefällten Urteil ist schon früher die Rede gewesen. Sein Gesamturteil über die Naturphilosophie, von dessen Richtung bei der Lehre zu handeln sein wird, ist ein auf umfassender Kenntnisnahme beruhendes und allseitig erwogenes. Weit mehr noch aber als diese ältere Denkrichtung mufste das Wirken der älteren Sophisten in Athen seine Aufmerksamkeit und sein Nachdenken in Anspruch nehmen. Protagoras wird schon bald nach dem Jahre 450, also in der bildsamsten Zeit des Sokrates,

zuerst in Athen aufgetreten sein, und vielleicht ist dessen Erziehertätigkeit geradezu ausschlaggebend für das von ihm selbst gewählte Lebensziel gewesen. Prodikos und Hippias sind etwas jüngere Altersgenossen des Sokrates, aber vielleicht waren sie früher auf dem Plan als er, so dafs auch deren Art sein Nachdenken befruchten und auf eine in manchen Beziehungen verwandte Art des Wirkens hinlenken konnte.

Aber allen diesen Anregungen gegenüber geht er doch auch wieder in allem Wesentlichen seinen eigenen Weg, und es ist eine überaus treffende Bezeichnung, wenn er in Xenophons Gastmahl (1. 5) in ausdrücklichem Gegensatz gegen diejenigen, die von den Sophisten lernen, sich selbst als Originaldenker (autürgós tēs philosophías) bezeichnet.

Wann und wie das Bewufstsein dieser seiner Eigenart sich in ihm entwickelt hat, wissen wir nicht. Die ersten Nachrichten über sein Wirken in der Bahn, die er sich vorgezeichnet hatte, datieren, wie bemerkt, ungefähr aus der Zeit um 432. In diesem Jahre war Sokrates am Feldzuge gegen Potidäa beteiligt. Schon vor diesem aber hatte, so berichtet Plato im „Gastmahl" (217 A, 218 D, 219 E), der jugendliche Alkibiades (geboren um 450) in der Überzeugung, dafs keiner ihn besser zur höchsten Tüchtigkeit bilden könne, sich mit glühender Begeisterung an ihn angeschlossen, und Sokrates hat gegenüber der Hingabe des schönen Jünglings eine glänzende Probe von Enthaltsamkeit in bezug auf Sinnengenufs abgelegt. Derselbe ist sodann auch während des Feldzuges sein Tischgenosse und bezeugt, dafs schon damals Sokrates durch seine aufserordentlichste Fähigkeit, Entbehrungen und Strapazen zu ertragen, die höchste Bewunderung erregte. Beim stärksten Frost genügt ihm seine gewöhnliche Kleidung, und barfüfsig schreitet er über das Eis hin (219 E ff.). Und als bei einem Gefecht während dieser Belagerung Alkibiades verwundet worden ist, hat Sokrates ihn mit samt seinen Waffen aus dem Kampfe gerettet und sodann die Erteilung eines Tapferkeitspreises, den Alkibiades für Sokrates forderte, an Alkibiades befürwortet (220 D). Der letzte Punkt wird auch durch Anti-

sthenes bezeugt, doch für eine ins Jahr 424 fallende Schlacht (Mullach, Fragm. 63). Plato legt diesen Bericht dem trunkenen Alkibiades in einem späteren Zeitpunkte seines Lebens in der Form einer begeisterten Schilderung in den Mund. Hier tritt uns also schon der echte Sokrates entgegen. Ebenso wie Alkibiades hat sich aber nach Plato auch der mit diesem ungefähr gleichaltrige Kritias schon vor dem Zuge nach Potidäa an ihn angeschlossen (Charmid. 156 A, 153 A).

Dafs diese beiden in jüngeren Jahren Sokrates zum Führer nahmen, bezeugt auch Xenophon, freilich in sehr viel nüchternerer Weise (Mem. I. 2, 23—48). Dieses Schülerverhältnis zweier später unheilvoll wirkender Staatsmänner war offenbar zur Zeit des Todes des Sokrates in Vergessenheit geraten und daher von seinen Anklägern nicht gegen ihn geltend gemacht worden. Erst einige Jahre nach seiner Hinrichtung wurde es in einer nachträglichen Rechtfertigung der Anklage durch einen gewissen Polykrates gegen ihn ausgebeutet, und das hat Xenophon Anlafs gegeben, über diese weit zurückliegenden Vorgänge Erkundigungen einzuziehen. Seine Darstellung des Verhältnisses der beiden zu Sokrates ist weit weniger ideal, als es wenigstens hinsichtlich des Alkibiades die des platonischen „Gastmahls“ ist. Er stellt beide als Jünglinge von brennendem Ehrgeiz dar, die bei Sokrates nur, wie andere bei den Sophisten, die Ausbildung in den zu einem Politiker gewöhnlichen Schlages erforderlichen Fähigkeiten suchten, aber keineswegs gesonnen waren, auf die von jenem angestrebte Veredlung des staatsmännischen Wirkens einzugehen, und denen es namentlich nicht eingefallen sei, die von ihm für den wahren Herrscher geforderte Enthaltsamkeit, Abhärtung und Bedürfnislosigkeit zu üben. Nur zeitweilig seien sie durch die Macht seines Vorbildes und seiner Lehre auch für diesen Punkt gewonnen worden. Kritias sei sogar mit dauerndem Groll wegen einer erhaltenen derben Zurechtweisung, den er später als Haupt der 30 Tyrannen (404) in unedler Weise betätigt habe, von seinem Lehrer geschieden. Als sie erreicht hätten, was sie wünschten, seien sie von Sokrates

ferngeblieben. Von Bedeutung ist, dafs auch Xenophon in diesem Bericht die ganze Eigenart des sokratischen Wirkens schon in diesen frühen Zeitpunkt verlegt.

Auf diesen hellerleuchteten Punkt im Wirken des Sokrates, wo eine durch das nachherige Verhalten der Zöglinge zwar getrübte, aber nicht ausgelöschte Einwirkung seiner Erziehertätigkeit auf das Staatsleben zu Tage tritt, folgt ein über 20jähriger Zeitraum, der für uns in bezug auf sein Lehrwirken so gut wie völlig ertraglos ist, und aus dem nur einige wenige sein sonstiges Leben betreffende Züge überliefert sind.

Im Jahre 424 nahm er an der für die Athener unglücklichen Schlacht bei Delion in Böotien teil. Sein unerschrockenes und umsichtiges Verhalten auf dem Rückzuge läfst Plato sowohl durch den späteren Feldherrn Laches (Lach. 181 B, 189 B) als auch durch Alkibiades, diesmal nicht mehr als unmittelbaren Genossen des Sokrates (Gastmahl 221 A), von beiden aber als Augenzeugen, in den höchsten Tönen preisen. Seine Teilnahme an der ebenfalls unglücklichen Schlacht bei Amphipolis in Macedonien 422 wird nur eben erwähnt, ohne nähere Angaben (Apol. 28 E).

Zwischen diese beiden kriegerischen Ereignisse, ins Jahr 423, fällt jene unglückliche und unbillige Verunglimpfung durch Aristophanes in den „Wolken", die nach Plato (Apol. 18) vornehmlich dazu beigetragen hat, das öffentliche Urteil über Sokrates irrezuleiten, ja geradezu in gefährlicher Weise zu vergiften. Die „Wolken" sind uns nur in einer niemals aufgeführten Umarbeitung durch den Dichter erhalten. Es ist nicht bekannt, ob diese Umarbeitung die gehässigen Züge des aufgeführten Stückes gemildert, verschärft oder in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten hat; jedenfalls ist in dem uns erhaltenen Text die völlig mifsgreifende Verzeichnung bösartig genug. Die Komödie ist auf die gesamten dem Dichter mifsfälligen philosophischen Zeitrichtungen gemünzt, und als Konzentrationspunkt für sein Zerrbild hat er in völlig ungerechtfertigter Weise die schon äufserlich auffällige und komisch wirkende Gestalt des Sokrates gewählt. Wir können aus dieser Wahl nur ent-

nehmen, dafs Sokrates damals ziemlich stadtbekannt war, dafs aber selbst in gebildeten Kreisen über die Art seines Wirkens nur ganz vage Vorstellungen verbreitet waren.

Als engverbundener Genosse des Sokrates erscheint in diesem Stücke (105, 145, 157, 496 f.) Chairephon, wegen seiner Hagerkeit und Blässe spöttisch als „halbentseelter Geist“ bezeichnet. Diesem Chairephon wird in Platos Apologie eine angeblich für das Wirken des Sokrates überaus folgenreiche Handlung zugeschrieben. Von exzentrischer Gemütsart und von Jugend auf leidenschaftlicher Anhänger des Sokrates (beides wird ihm auch im „Charmides“ 153 B beigelegt, dessen Handlung ins Jahr 432 gelegt ist), hatte er angeblich einst das delphische Orakel befragt, ob jemand weiser sei als Sokrates, und die Antwort erhalten, niemand sei weiser. Dies habe dann Sokrates, da er sich der ihm zugesprochenen Auszeichnung nicht bewufst gewesen, veranlafst, Menschen aller Stände, Berufe und Beschäftigungen hinsichtlich ihres Verständnisses für die Gründe ihres beruflichen Handelns auszuforschen. Er habe aber überall bei zuversichtlichstem Glauben an die eigene Einsicht nur völlige Unklarheit gefunden und sei so zu der Einsicht gelangt, dafs seine eigene, vom Gotte beglaubigte Einsicht nur in dem einen Punkte bestehen könne, dafs er zwar auch nichts wisse, aber wenigstens von diesem seinem Nichtswissen ein Bewufstsein habe. Diese pflichtmäfsige Aufdeckung der Unwissenheit so zahlreicher Menschen aber habe ihm in den weitesten Kreisen Feindschaft zugezogen (Apol. 21 ff.). Diese berühmte Ausführung Platos schliefst, genauer betrachtet, eine grofse Unwahrscheinlichkeit in sich. Einesteils soll das Orakel schon Kenntnis von der aufserordentlichen Weisheit des Sokrates erlangt haben, und andernteils erwirbt er selbst sich erst aus Anlafs des Orakelspruchs ein Verständnis — und zwar ein recht seltsames! — von der Natur seiner Weisheit. Auch müfste das Orakel von den religiösen und priesterlichen Interessen aus, die es doch vertrat, einen Antrieb gehabt haben, Sokrates eine so aufserordentliche Stellung anzuweisen. Noch seltsamer aber ist die Art, wie Plato diese zunächst rein persönliche An-

gelegenheit weiterhin zu einer Pflicht gegen den orakelspendenden Gott, die unablässige Aufdeckung der Verständnislosigkeit der anderen zu einem unter Hintansetzung aller persönlichen Interessen dem Gotte zu leistenden Dienst aufbauscht. Schliefslich wird dann aus dieser Pflicht des Kampfes gegen den Wissensdünkel sogar die Pflicht der an jeden seiner Mitbürger zu richtenden Ermahnung, für die Gesundheit seiner Seele zu sorgen.

Über diesen Orakelspruch wird auch noch in der unter Xenophons Schriften stehenden Verteidigungsrede des Sokrates berichtet, die aber schwerlich mit seiner wirklichen Verteidigungsrede zusammenfällt. Hier wird die Frage des Chairephon nur unbestimmt bezeichnet; er habe in betreff des Sokrates angefragt. Die Antwort des Orakels lautet, kein Mensch sei anständiger, gerechter und besonnener als Sokrates (§ 14). Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dafs dieser Orakelspruch überhaupt stattgefunden hat. Er soll einerseits für das Lehrwirken des Sokrates richtunggebend gewesen sein und setzt doch anderseits schon ein bedeutendes Hervortreten in bestimmter Richtung voraus. Wenn er geschichtlich ist, lassen sich weder der Zeitpunkt noch die näheren Umstände des Vorganges und der genauere Inhalt des Spruches bestimmen. Auf keinen Fall aber hat er für das Wirken des Sokrates die Bedeutung gehabt, die ihm in der platonischen Darstellung in lehrhafter Absicht beigelegt wird.

Anscheinend fällt in diesen Zeitraum, vielleicht gegen 420, also etwa in das 50. Lebensjahr des Sokrates, seine Verheiratung mit Xanthippe. Dies ist daraus zu schliefsen, dafs ein in Xenophons Denkwürdigkeiten (II. 2) berichtetes Gespräch mit seinem ältesten Sohne, der darin als etwa 14—15jährig erscheint (§ 7), aller Wahrscheinlichkeit nach in das letzte Jahrzehnt seines Lebens zu setzen ist. Auch nach Platos Phädon (116 B, 60 A) hatte er zur Zeit seines Todes noch zwei ganz kleine Kinder. Die Frau eines Sokrates, der trotz seiner Besitzlosigkeit keiner gewinnbringenden Beschäftigung nachging, und dem auch der ideale Lebensberuf wohl nur gelegentliche Geschenke und Unter-

stützungen seiner Freunde eintrug, hätte, um ihre Stellung an der Seite eines solchen Gatten im Verständnis seiner Gröfse würdig ausfüllen zu können, ein sehr einsichts- und charaktervolles Weib sein müssen. An Einsicht und Bildung aber fehlte es Xanthippe ganz, und dabei war sie auch noch von einer krankhaften Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Temperaments. Die intimsten und dabei am meisten ernst gehaltenen und am meisten geschichtlichen Angaben über sie bietet die erwähnte Unterredung bei Xenophon. Hier beschwert sich der Sohn über die unerträgliche Übellaunigkeit der Mutter, die in ihren Scheltreden schlimmer sei als ein wütendes Tier. Dafs es sich hierbei um ein völlig ungezügeltes Temperament, um erbliche Belastung im Sinne der Hysterie handelt, beweist gerade die begütigende Vorstellung des Vaters, der darauf hinweist, sie sei doch in ihren Handlungen eine sorgsame Mutter, sie meine es nicht so, und der dem Sohne rät, ihre leidenschaftlichen Reden nicht anders anzusehen wie die der Schauspieler auf der Bühne. Dafs sie diese Übellaunigkeit aber auch gegen den Gatten nicht zurückhielt, bezeugen die verschiedenen ihr anhängenden Anekdoten, unter denen die bekannteste die ist, dafs sie nach einer kräftigen Schmährede ihn in der Wut mit Wasser begiefst, worauf Sokrates: „Sagte ich es nicht, dafs bei Xanthippe auf ein Donnerwetter auch Regen folgt?“ (D. L. II. 36). In Xenophons Gastmahl (4, 10) gibt Sokrates dieser unglücklich ausgefallenen Wahl seiner Lebensgefährtin eine humoristische Wendung, indem er auf die Frage, warum er mit einem Weibe lebe, das von allen, die es je gegeben habe oder noch geben werde, das widerspenstigste sei, antwortet, auch wer sich zum Pferdebändiger ausbilde, beschäftige sich nicht mit den frömmsten, sondern mit den wildesten Rossen, und so habe auch er es in bezug auf den Umgang mit Menschen gehalten. Tatsächlich ist diese vorgängige Erwägung schwerlich von ihm angestellt worden, und nur im Scherze stellt er die im Verkehr mit dieser Frau tatsächlich gewonnene Übung in der Gelassenheit als von Haus aus bezweckte dar. In Wirklichkeit liegt eine Fehlwahl und eine Enttäuschung vor: die

warnende Stimme des Daimonion mufs bei dieser Angelegenheit geschwiegen haben.

Schliefslich aus diesem Zeitraum noch eine unfreundliche Äufserung in des Aristophanes „Vögeln“, aufgeführt 414, dahinlautend, dafs Sokrates „ungewaschen“ seine Kunst der Seelenführung übe (V. 1554). Dieselbe bezeugt wenigstens, dafs er auch um diese Zeit der gewohnten Beschäftigung oblag.

Erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens fällt wieder ein helleres Licht auf sein Wirken. Wir finden ihn da umgeben von einer Anzahl ausgezeichneter Jünglinge, die zwar nur in beschränktem Mafse für das eigentliche Ziel seines Wirkens gewonnen wurden, dafür aber fruchtbare Anregungen für die Weiterentwicklung der Philosophie in den verschiedensten Richtungen von ihm empfingen. In diesen Zeitraum fällt die Schülerschaft Xenophons, geboren etwa 426, ferner des Antisthenes, des Aristipp und des Euklides von Megara, sämtlich wohl vor 430 geboren, endlich und vor allen die Platos, geboren 427. Über sein Wirken in diesem Zeitraum sind wir denn auch durch die erhaltenen Schriften mehrerer der Genannten genauer unterrichtet. Mit der Berücksichtigung dieser Schriften zur Ermittlung des Gedankenkreises, der Lehre des Sokrates tritt denn aber auch die Notwendigkeit der Entscheidung über die als eigentlich geschichtlich zu betrachtende Quelle an uns heran.

Bald nach dem Tode des Sokrates haben zahlreiche seiner Jünger einen neuen Literaturzweig, das „Sokratesgespräch“, angebaut. Angeregt durch das von dem Meister mündlich mit genialer Geschicklichkeit geübte Lehrgespräch bildeten sie dies schriftstellerisch nach, indem sie ihre mehr oder minder sokratischen Gedanken in Gesprächsform mit Sokrates als Führer der Unterredung schriftlich darstellten. Die meisten dieser Sokratesdialoge sind bis auf kümmerliche Reste untergegangen. Der hervorragendste Vertreter dieser Literaturgattung ist Plato. Er behält fast in allen seinen Dialogen, auch dann, als sich seine Denkweise schon völlig von der des Meisters entfernt hatte, die Gepflogenheit

bei, Sokrates zum Führer des Gespräches zu machen. Das spätere Altertum hat diese Dialoge vielfach dahin mifsverstanden, dafs sie Berichte über den Gedankenkreis des wirklichen Sokrates gäben, und so hat dieser Akt pietätvoller Verehrung in hohem Mafse die Wirkung gehabt, das Bild des historischen Sokrates völlig zu verwirren und seinen Gedankenkreis mit dem Platonismus zu verschmelzen. Von diesem Mifsverständnis ist man im allgemeinen zurückgekommen. Niemand hält mehr z. B. die Unsterblichkeitsbeweise des „Phädon" für sokratisch. Nur für einige der platonischen Schriften glauben manche auch heute noch den Charakter geschichtlicher Berichterstattung in Anspruch nehmen zu können. Die „Apologie" soll die wirkliche Verteidigungsrede des Sokrates wiedergeben, der „Kriton" die Gründe des wirklichen Sokrates für die Verweigerung der Flucht aus dem Gefängnis. Aber auch diesen letzten Resten des Mifsverständnisses, Plato für einen geschichtlichen Berichterstatter über die Gedankenwelt des Sokrates zu halten, mufs auf das entschiedenste entgegengetreten werden. Wenn Plato sich nicht gescheut hat, im Phädon die schmerzlichste Situation im Leben des Meisters, seinen Todestag, als wirksamen Rahmen für die Darlegung eigener, gar nicht auf sokratischem Boden entsprossener Gedanken zu benutzen, so wird er sich wohl auch nicht gescheut haben, die gerichtliche Verteidigung des Sokrates und die Situation der von seinen Freunden vorbereiteten Flucht aus dem Gefängnisse dem gleichen Zwecke dienstbar zu machen. Dafs alle diese Schriften nicht sokratische, sondern platonische Gedanken entwickeln, kann natürlich erst bei Plato gezeigt werden. Hier handelt es sich nur um das Prinzip, dafs Plato, ein so ausgezeichneter Schilderer der persönlichen Eigenart des Sokrates, des Sokrates als Charakterfigur, er in seinen Dialogen ist, als Zeuge für die Lehre des Sokrates nicht in Betracht kommen kann. Ist ja doch selbst diese Charakterfigur bei aller Naturtreue auch wieder eine Schöpfung der Plato in so reichem Mafse verliehenen dichterischen Gestaltungskraft, bei der er es nicht vermieden hat, zu idealisieren und selbst Züge seines eigenen Wesens auf

Sokrates zu übertragen. Insbesondere gilt das letztere unzweifelhaft von den Zügen sinnlich-ästhetischer Begeisterung für rein körperliche Schönheit heranwachsender Jünglinge in den Dialogen aus den jüngeren Jahren Platos. Plato selbst ist in der empfänglichen Lebenszeit der vergeistigende Romantiker der Knabenliebe und überträgt diesen Zug unberechtigterweise (wie das Zeugnis Xenophons beweist) auf seinen Sokrates.

Ganz und gar anders dagegen verhält es sich mit den „Denkwürdigkeiten“ (Memorabilien) oder „Erinnerungen an Sokrates“, die Xenophon verfafst hat. Diese Schrift trägt ihren Titel mit Unrecht; sie ist tatsächlich ihrer ganzen Anlage nach eine nachträgliche Verteidigung des Sokrates gegen die Anklagepunkte, die zur Verurteilung geführt hatten. Xenophon war zur Zeit des Prozesses nicht in Athen und kam auch nachher nicht dorthin zurück. Er kann daher, wie er ausdrücklich erklärt, nur vermuten, durch welche angebliche Tatsachen die Anklage gestützt wurde (Mem. I. 1, 1). Er entkräftet daher nur kurz diese vermutete Begründung und führt dann aus dem ganzen Wirken des Sokrates den Beweis, dafs dies nicht ein verderbliches, sondern ein heilsames, des höchsten Lobes würdiges gewesen sei. Xenophon hat dabei, dem Zwecke der Verteidigung gemäfs, wohl absichtlich einige Punkte im Wirken des Sokrates mehr im Dunkel gelassen; in anderen Beziehungen zeigt er, dafs sein Verständnis der ganzen Art des Sokrates nur ein unvollkommenes und beschränktes war. Ein Widersinn dagegen ist es, eine Schrift, die sich einen solchen Zweck setzt und sich überall auf die eigene Augen- und Ohrenzeugenschaft beruft, für eine blofse Lehrschrift Xenophons zu halten, der den Verteidigungszweck nur als schriftstellerische Einkleidung benutze, um seine eigenen Gedanken zu Markte zu bringen. Hier, wenn irgendwo, haben wir den wirklichen und wahrhaften Sokrates vor uns. Xenophon mufs sich während seines Verkehrs mit Sokrates, der etwa von 410 oder etwas später bis 400 währte, Aufzeichnungen gemacht haben, nach denen er in dieser Schrift berichtet. Bei richtigem Gebrauche genügt diese Schrift,

um uns ein Bild vom Gedankenkreise des geschichtlichen Sokrates zu machen.

Weniger zuverlässig ist Xenophons „Gastmahl“, in dem er mehr in freier Schilderung die Weise des Sokrates im zwanglosen Verkehr schildert. Aber auch hier hat er gewiſs zum Teil geschichtliche Züge, wirkliche Erinnerungen, wenngleich in freier Anordnung, zusammengetragen. Doch ist hier der Ertrag für die Lehre nur gering. Noch sehr viel weniger aber läſst sich aus den spärlichen Angaben des Aristoteles entnehmen, die überdies sich teilweise nur auf Sokrates als Gesprächsfigur bei Plato oder als Vorbedingung für die Entstehung einiger Lehren Platos beziehen.

Um also den für sein gesamtes Wirken maſsgebenden Gedankenkreis des Sokrates kennen zu lernen, haben wir uns an die Schrift Xenophons zu halten. Aus ihr läſst sich, wenn auch mit einiger Mühe, die Summe der seinem Wirken zu Grunde liegenden Überzeugungen als ein wohlgegliedertes Ganzes, als ein einheitliches System herausschälen.

Der erste hier hervortretende Zug ist, daſs Sokrates viel entschiedener als die meisten der Sophisten jede Beschäftigung mit der Naturphilosophie ablehnte. Von weit gröſserer Wichtigkeit sind für den Menschen die menschlichen Angelegenheiten. Ferner haben die bisherigen Bemühungen auf diesem Gebiete bewiesen, daſs es unmöglich ist, da zu gesicherten Resultaten zu gelangen. Die in ihren Ansichten einander aufs schroffste widersprechenden Naturphilosophen gewähren ein ähnliches Bild wie eine Gesellschaft von Wahnsinnigen, die mit den widersprechendsten fixen Ideen behaftet sind. Und endlich: selbst wenn man theoretisch die Natur erforschen könnte, gäbe es doch keine Möglichkeit, nach diesen Erkenntnissen die Naturordnung zu ändern und den Zwecken der Menschen dienstbar zu machen. So verzichtet er bewuſst und vollständig auf diese Richtung der Forschung (I. 1, 11—17).

Die positive Ergänzung dieser Ablehnung ist, daſs das letzte Merkziel seines Denkens in der Erhöhung der öffentlichen Wohlfahrt besteht.

In der Naturordnung sind dem Menschen vielfache Grundbedingungen der Glückseligkeit gewährt. Die Welteinrichtung ist das Werk eines weisen und gegen die lebenden Geschöpfe gütig gesinnten Urhebers (I. 4, 7; IV. 3, 6 f.). Der Mensch insbesondere ist mit solchen Vorzügen ausgestattet, dafs er glückseliger ist als die Tiere (I. 4, 11—14). Das Leben ist ein Gut vom höchsten Werte (II. 2, 3). Der glückliche Ausgang unserer Bestrebungen ist vielfach vom Walten der Schicksalsmächte abhängig und der menschlichen Einsicht verborgen, aber die Bewerbung um die Gunst der Götter kann sowohl den günstigen Verlauf der Geschicke als auch, durch Vorzeichen und Orakel, die richtige Erkenntnis in bezug auf den Ausfall geplanter Unternehmungen gewährleisten (I. 1, 8 f.; I. 3, 3).

In hohem Mafse ist aber die Glückseligkeit der einzelnen vornehmlich von dem wohlgeordneten Zustande des Hauses und Staates abhängig (III. 4, 9; II. 7, 12; IV. 1, 2, 4, 17). Im normalen Hauswesen — man denke an die besonders infolge der Sklavenwirtschaft oft sehr ausgedehnten hauswirtschaftlichen Betriebe der Alten — herrscht Eintracht, allgemeine Zufriedenheit und wirtschaftliches Gedeihen. Das Gedeihen des eigenen Staates aber ist nach antiker Anschauung schon an sich selbst eine Quelle der Erhebung für den einzelnen; mehr noch aber macht sich der normale oder abnorme öffentliche Zustand durch direkte Rückwirkungen auf sein Wohl oder Wehe ihm empfindlich fühlbar (III. 6, 24).

Die in Athen vorhandenen Zustände in Haus und Staat kranken an schweren Übelständen und sind vielfach reformbedürftig. Die alte Tüchtigkeit des Staatswesens ist im Niedergange begriffen; eine Kriegsgefahr von einem sonst geringgeschätzten Gegner, wie den Böotiern, erweckt die ernstesten Besorgnisse (III. 5, 13, 1).

Sokrates glaubt aber nicht, dafs die Ursache der vorhandenen Übelstände in dem Zustande des Volks im allgemeinen oder in der demokratischen Regierungsform an sich liege. Für die tüchtigen Eigenschaften des athenischen Volks hat er Worte der wärmsten Anerkennung (III. 5, 2 f.,

3, 12 ff.). Und was die Demokratie anlangt, so weifs er ja recht wohl, dafs die politische Einsicht nicht bei der Masse der die Volksversammlung zusammensetzenden Bürger zu suchen ist. Diese besteht aus Walkern und Sattlern, Zimmerleuten, Schmieden, Bauern, Kleinhändlern und dergl., die genötigt sind, ihr Denken und Trachten überwiegend auf die materielle Seite des Lebens, auf den Erwerb zu richten (III. 7, 4 ff.). Aber die Demokratie ist ja auch nur eine durchsichtige Form; die eigentlich Leitenden sind die Vertrauensmänner des Volkes, die Politiker von Profession, die durch gute oder schlechte Mittel die Leitung der Massen in die Hände zu bekommen wissen. Die Volksherrschaft ist in Wirklichkeit eine Herrschaft der Volksführer, der Demagogen. Die Kritik des Sokrates wendet sich noch nicht gegen diesen Zustand an sich (I. 2, 10 f.). Nur in einem Punkte will er die Staatseinrichtungen selbst geändert wissen. Das ist die ungeheuerliche Einrichtung der Archontenwahl durchs Los aus einer gröfseren, durch die verschiedenen Körperschaften präsentierten Zahl von Anwärtern. Hier ist von vornherein eine Angelegenheit, die man in allen übrigen Lebensverhältnissen durch Urteil entscheidet, die Auswahl der für eine Verrichtung Geeignetsten, dem blinden Zufall anheimgestellt (I. 2, 9).

Im übrigen will er zwar auch, dafs die Massen vor Ausartung bewahrt und zu tüchtiger Lebensführung angehalten werden (III. 5, 8—14); insbesondere ist in dieser Beziehung sein Augenmerk darauf gerichtet, der nützlichen Arbeit die in einer sklavenhaltenden Gesellschaft ihr leicht abhanden kommende Ehre zu erhalten. Mit Vorliebe beruft er sich auf den Vers des Hesiod: „Arbeit ist niemals Schande; der Müfsiggang nur ist Schande“ (I. 2, 57), und entscheidet in seinen Ratschlägen an Freunde, die in Bedrängnis geraten sind, durchweg in diesem Sinne (II. 7—10). Den eigentlichen Grundschaden aber findet er in der unzulänglichen Beschaffenheit der tatsächlich zur Leitung Gelangenden. Dies gilt gleichermafsen für das Haus wie für den Staat. Bei den Leitenden fehlt es teils an dem richtigen Können und Verstehen; sie sind Dilettanten in den

Geschäften und Verrichtungen, die ihnen obliegen, oder zu denen sie in übel angebrachtem Ehrgeiz im Staate sich herandrängen (I. 7; III. 5, 21). Teils aber und vornehmlich fehlt es da an dem rechten Wollen, an den richtigen sittlichen Eigenschaften. An deren Stelle tritt gewalttätige Eigensucht, egoistische Ausbeutung und Ausnutzung (II. 6, 24) aus Ehrgeiz oder Gewinn- und Genufssucht. Wer leiten will, mufs nicht nur zu überreden verstehen, er mufs das Vertrauen der Massen zu gewinnen wissen, was am besten durch wirkliche Befähigung und auf das Gemeinwohl gerichtete Gesinnung geschieht. Vollends wer gut leiten will, bedarf dieser letzteren beiden Eigenschaften im ausgedehntesten Mafse.

Es sind drei Bezeichnungen, in denen Sokrates die Gesamtheit der für die wahrhaft heilsame Leitung in Haus und Staat erforderlichen Eigenschaften zusammenfafst. Die Befähigung dazu ist „die königliche Kunst“ (IV. 2, 11; II. 1, 17). Er nennt sie ferner „die schönste und herrlichste Tugend“, durch die Staaten und Häuser gut verwaltet werden (I. 2, 64). Tugend ist hier ebensowenig im blofs sittlichen Sinne gebraucht, wie wenn sie (I. 7, 1) der dilettantischen Scheintüchtigkeit entgegengesetzt wird. Er bezeichnet endlich den, der die Gesamtheit dieser Eigenschaften besitzt, als den wahrhaft „Schönen und Guten“. Sokrates gibt diesem Ausdruck einen neuen Sinn, indem er bei ihm völlig von der auf Geburt und Reichtum beruhenden gesellschaftlichen Stellung absieht und das ausschliefsliche Gewicht auf die persönlichen Eigenschaften legt (III. 8, 5; I. 2, 59). Ist ja doch Sokrates selbst, arm und von niederer Herkunft, wie er war, nach Xenophons Urteil ein Musterbild eines „Schönen und Guten“ (I. 2, 18), und verurteilt er doch aufs entschiedenste den Dünkel derjenigen, die da meinen, schon durch ihren Reichtum oder ihre gesellschaftliche Stellung zur Leitung des Staates berechtigt und befähigt zu sein (IV. 1, 5; I. 2, 59). Sokrates hat den Begriff des „Schönen und Guten“, d. h. des Notabeln, völlig demokratisiert, d. h. aller Standesvorzüge entkleidet und ausschliefslich auf persönliche Tüchtigkeit zurückgeführt. Er

bedeutet ihm genau dasselbe wie der Besitzer der Tugend im weitesten Sinne (I. 2, 18; IV. 8, 11) und der Inhaber der königlichen Kunst. In dieser Verwerfung der Reste von Standesbevorzugungen in der athenischen Demokratie ist derselbe Sokrates, der den demokratischen Mifsbrauch des Loses so entschieden verwirft, demokratischer als das herrschende System.

Es sind aber zwei Gruppen von Eigenschaften, die das Wesen dieser segensreichen Herrschernatur ausmachen. Sie mufs zunächst die Fähigkeiten zum Herrschen überhaupt besitzen. Diese fassen sich unter der Voraussetzung eines demokratischen Gemeinwesens in den drei Begriffen der Tatkraft, der Redefertigkeit und der Geschicklichkeit, d. h. der Ausrüstung mit allen für eine leitende Stellung überhaupt erforderlichen Kenntnissen und Fertigkeiten, zusammen. Diese Eigenschaften aber sind auch dem zwar erfolgreichen, aber schlechten, d. h. eigensüchtigen und verderblichen Herrscher eigen. Zum heilsamen Herrscher wird der Leitende nur dadurch, dafs ihm auch Sophrosyne zukommt. Dieses Wort bedeutet eigentlich geistige Gesundheit und wird daher auch geradezu in Gegensatz zur Verrücktheit gesetzt (I. 1, 16); im Sinne des Sokrates bedeutet es aber geradezu den Inbegriff der sittlichen Eigenschaften. Diese machen die wahre geistige Gesundheit aus und bilden zugleich das vornehmlichste Erfordernis des dem gemeinen Besten dienenden Leiters (IV. 3, 1).

Die Sophrosyne ist also dasselbe wie die Tugend im engeren ethischen Sinne (III. 9, 5; I. 2, 1; II. 6, 22). Die besonderen unter ihr zusammengefafsten Eigenschaften werden von Sokrates einzeln aus der Aufgabe des wahren Herrschers abgeleitet. Dieser Eigenschaften sind vier, gesondert nach den verschiedenen Gebieten, auf denen sich die Sophrosyne zu betätigen hat. Bezieht sie sich auf die Götter, heifst sie Frömmigkeit (I. 1, 20; IV. 3, 2), im Verhältnis zu den Menschen Gerechtigkeit (IV. 4, 1), in bezug auf Gefahren Tapferkeit (IV. 6, 10); in bezug auf die sinnlichen Lustgefühle Enthaltsamkeit (IV. 5, 9), zu der auch die

Abhärtung und Bedürfnislosigkeit gerechnet wird. Dies sind die sokratischen Kardinaltugenden.

Ganz folgerichtig leitete Sokrates diese Tugenden sowohl ihrem Wesen und Umfange als ihrer Notwendigkeit nach aus den Erfordernissen der wahren Herrschertätigkeit ab. Es lag ihm fern, eine allgemein-menschliche Sittenlehre zu entwerfen; es ist ihm nur darum zu tun, seine Zöglinge auch mit den dem wahren Herrscher notwendigen sittlichen Eigenschaften auszustatten.

Wahre Frömmigkeit ist einesteils als Gottesfurcht eine notwendige Vorbedingung für das Zustandekommen auch der übrigen Tugenden (I. 1, 18 f.; 4, 19; IV. 3, 18), andernteils als das Hilfsmittel zur Erlangung der Gnade der Götter, die sich besonders in der Erteilung von Orakeln zeigt, unentbehrlich für ein erfolgreiches Wirken in Haus und Staat (I. 1, 7 ff.; IV. 7, 10; II. 2, 13). In beiden Beziehungen also ist sie ein unumgängliches Erfordernis des guten Herrschers. Sokrates vertritt nicht etwa als Altgläubiger, sondern in ebenso wissenschaftlicher Weise, wie man im 18. Jahrhundert das „Dasein Gottes“ philosophisch erwiesen zu haben glaubte, das persönliche Walten der Gottheit in der Welt. Seine Beweisart (I. 4; IV. 3) ist überwiegend diejenige, die später als die physiko-theologische bezeichnet worden ist, und die von der offenbaren Verwirklichung von Zwecken in der Welt ihren Ausgangspunkt nimmt. Sie ist in ihrer geistvollen und scharfsinnigen Durchführung ein Ausfluſs des ihm eigenen, überaus starken Sinnes für das Zweckvolle. Daſs er dabei nicht bis zur entschiedenen Betonung der Einheit der göttlichen Persönlichkeit fortschreitet (wenigstens nach Xenophon), ist vielleicht nur eine Anbequemung an den herrschenden Götterglauben. Um die Gnade der Götter zu erlangen, bedarf es der Betätigung der gottesfürchtigen Gesinnung durch Gebet und Opfer, sowie durch das richtige ethische Verhalten (I. 1, 9; II. 2, 14; III. 9, 15). In bezug auf die beiden zuerst genannten Kultushandlungen gilt ihm die Regel, daſs die Götter ihre Ehre auch durch äuſsere Betätigung der frommen Gesinnung verlangen. Sie wollen gebeten sein;

nur soll man ihnen nicht vorschreiben, was sie geben sollen. Man soll sie nur um das Gute, uns Heilsame bitten; worin dies besteht, wissen sie selbst am besten (I. 3, 2). Man soll auch opfern, aber nicht auf die Massenhaftigkeit des Geopferten an sich kommt es an, sondern auf das richtige Verhältnis desselben zum Vermögensstande des Opfernden (I. 3, 3; IV. 3, 17). Im allgemeinen liegt der Gottheit nicht so sehr daran, dafs bestimmte gottesdienstliche Gebräuche peinlich innegehalten werden, sondern nur daran, dafs sich überhaupt die fromme Gesinnung in solchen betätige. Daher er auch die Weisung des delphischen Orakels guthiefs, nach dem Herkommen der eigenen Stadt die Götter zu verehren (I. 3, 1; IV. 3, 16).

Sokrates vertritt hier gegenüber dem Radikalismus eines Protagoras und Prodikos eine gemäfsigte religiöse Aufklärung. Die Gottheit verlangt Gunstbewerbung. Nur durch diese ist ihre Gnade zu erlangen. Diese Gunstbewerbung ist einesteils eine kultische, durch Gebet, Opfer und Kultushandlungen überhaupt, wobei es aber nicht auf das Äufserliche, sondern nur auf Betätigung der religiösen Gesinnung ankommt. Andernteils besteht sie in der Beobachtung der sittlichen Vorschriften. Auf ein Jenseits bezügliche Wirkungen der Göttergunst werden nicht in Betracht gezogen. Diese aufgeklärte Religiosität, die in gewissem Mafse an die Vernunftreligion des 18. Jahrhunderts erinnert, ist ihm neben dem rein menschlich begründeten Moralismus eine unentbehrliche Stütze des Gesellschaftslebens.

Die Gerechtigkeit ist nicht nur loyale Unterwerfung unter das Staatsgesetz, sondern auch die Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung eingegangener Verbindlichkeiten, ausgesprochener oder stillschweigender, in allen Lebensverhältnissen, selbst dem Sklaven und Landesfeinde gegenüber (IV. 4, 12 ff.). In diesem Sinne gehört auch die Dankbarkeit, selbst dem Feinde gegenüber, zur Gerechtigkeit (II. 2, 1 ff.). Es gibt ferner „ungeschriebene Gesetze“, wie das Verbot der Blutschande, denen man gehorchen mufs (IV. 4, 19). Aber nicht nur das Unterlassen des im weitesten Sinne Ungesetzlichen, auch die positive Ausübung alles Gemein-

nützigen rechnet Sokrates zur Gerechtigkeit (IV. 8, 11; II. 6, 24 f.; III. 3, 9 f., 5, 25; 7, 9). Die Gerechtigkeit umfafst bei ihm auch die Bewufsttreue und Güte; sie ist die soziale Tugend im weitesten Umfange. In diesem Sinne ist es auch verständlich und gerechtfertigt, dafs Sokrates unter Umständen Unwahrhaftigkeit (der Feldherr, der dem entmutigten Heere gegenüber das Herannahen von Verstärkungen vorgibt), Trug (dem kranken Kinde, das die Arznei nicht nehmen will, wird diese unter die Speise gemischt) und gewaltsame Eigentumsberaubung (dem in Melancholie Verfallenen, von dem zu befürchten steht, dafs er sich ein Leids antun wird, wird die Waffe weggenommen) zur Gerechtigkeit rechnet (IV. 2, 17 ff.).

Und dafs Sokrates auch die Gerechtigkeit in erster Linie als notwendige Eigenschaft des Leitenden in Betracht zieht, ergibt sich daraus, dafs er sie ausdrücklich als Bestandteil der „königlichen Kunst“ und als Bedingung des zu einem umfassenden Wirken erforderlichen allgemeinen Vertrauens bezeichnet (IV. 2, 11; 4, 15 ff.).

Die Tapferkeit ist das mannhafte Verhalten gegenüber der Gefahr, dem Übel überhaupt (IV. 6, 10). Eine genauere Bestimmung dessen, was als Gefahr und Übel zu erachten ist, wird hier nicht gegeben. Ausgeschlossen wird nur der vom Begriff des Tapferen, der das Vorhandensein einer Gefahr nicht erkennt. Ebenso fehlt es bei dieser Tugend an dem Nachweis ihrer Unentbehrlichkeit für den wahren Leiter. Es ist fraglich, wieweit Sokrates sich bei dieser Tugend ins einzelne eingelassen hat und in die Breite und Tiefe gegangen ist. Jedenfalls konnte es ihm nicht schwer fallen, auch diese Tugend als ein notwendiges Erfordernis des leitenden Mannes zu erweisen.

Dafs Sokrates auch die Enthaltsamkeit (einschliefslich der Abhärtung und Bedürfnislosigkeit) nicht nur als Hilfsmittel bei der Pflege der eigentlichen, dem Gemeinwohl dienenden Tugenden betrachtete, sondern direkt zum Sittlichen rechnete (III. 9, 4 ff.; IV. 5, 7; I. 2, 8), erklärt sich ebenfalls daraus, dafs er seine ganze Tugendlehre aus den Erfordernissen des idealen Herrschers ableitete. Diese Strenge

der Lebensführung ist nämlich zunächst direkt und unmittelbar für die Erledigung bedeutender Geschäfte der mannigfachsten Art unentbehrlich (II. 1, 1—7; I. 6, 9). Sie ist aber ferner auch von der gröfsten Bedeutung für das Vertrauen der Geleiteten, ohne das eine einflufsreiche Stellung undenkbar ist (I. 5). Sie ist endlich von wesentlichstem Werte für die Abschliefsung und dauernde Erhaltung von Freundschaftsbündnissen, die allein es ermöglichen, die herrschende Stellung der wahrhaft Tüchtigen und Gemeinnützigen im Staate zu gewinnen und aufrechtzuerhalten. Denn nur der enthaltsam Lebende ist in diesem Sinne ein wertvoller Freund (I. 5, 4; 6, 9; II. 6, 21 ff.).

Aber nicht nur als direkter Bestandteil der Sophrosyne, auch als Hilfsmittel zur Übung der übrigen Tugenden ist die mafsvolle Lebensführung dem leitenden Manne unentbehrlich. Sie ist frei von den Versuchungen zur Ungerechtigkeit, denen der Schwelger erliegt (I. 2, 5; II. 6, 24; 1, 25). Sie ist frei von den das Handeln beeinträchtigenden körperlichen Zerrüttungen, die im Gefolge der Unenthaltsamkeit auftreten (II. 1, 20). Sie gewährt endlich die zur Erkenntnis des Richtigen und Guten notwendige Klarheit des Denkens (IV. 5, 6—8, 11). In diesem indirekten Sinne wird die Enthaltsamkeit der Grundstein der Tugend genannt (I. 5, 4 f.). Ebenso wie zur Tugend ist sie aber auch für ein tatkräftiges Handeln überhaupt die wesentliche Vorbedingung (IV. 5).

Die Enthaltsamkeit ist überhaupt diejenige Tugend, die Sokrates von allen am wärmsten schätzt und am nachdrücklichsten empfiehlt. So kann es denn nicht wundernehmen, dafs er ihr auch, abgesehen von ihrer Bedeutung für die leitenden Stellungen, noch weitere Empfehlungsgründe mit auf den Weg gibt; deren sind zwei. Zunächst gewährt die mafsvolle Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse, bei der eben das wirkliche Bedürfnis abgewartet und nur dies befriedigt wird, in müheloser Weise einen mindestens ebenso grofsen Lustertrag, wie ihn der Schwelger durch die mühevollsten, sein ganzes Dichten und Trachten in Anspruch nehmenden Veranstaltungen erzielen kann. Sie ist also nicht

einmal mit einer Einbufse an Lustgefühlen verbunden (I. 3, 5, 15; 6, 5; IV. 5, 9; III. 11, 13 f.; II. 1, 30, 33). Sie ist anderenteils als Freiheit von den knechtenden Bedürfnissen, als Selbstgenugsamkeit ein stolzer Zustand der Gottähnlichkeit. Was der Gottheit von selbst zufällt, weil sie alles hat und ihr nichts fehlt, das erreicht der Enthaltsame gleichsam auf einem Umwege, indem er seine Bedürfnisse nach Möglichkeit einschränkt. „Nichts bedürfen ist göttlich; so wenig als möglich bedürfen kommt dem Göttlichen am nächsten; das Göttliche ist aber das Vollkommene, das dem Göttlichen Nächste das dem Vollkommenen Nächste" (I. 6, 10).

Es ist sehr wohl möglich, dafs Sokrates ursprünglich in rein persönlicher Weise auf sein Enthaltsamkeitsprinzip geführt worden ist. Nur so war es ihm möglich, ohne Bezahlung sich seiner idealen Reformarbeit ganz zu widmen. In seinem vollendeten Gedankensystem aber nimmt dann die Enthaltsamkeit die vorbezeichnete Stelle ein.

Der wahre Besitz dieser sittlichen Eigenschaften kann nun aber nicht in einem unklaren Tasten nach dem Richtigen bestehen. Das Gebiet des Sittlichen mufs in jeder Beziehung gegen die angrenzenden Gebiete des sittlich Verkehrten abgegrenzt werden. Es bedarf zum sittlichen Handeln der sittlichen Einsicht, der Weisheit im Sinne eines deutlichen Wissens, was das Gute ist. Hier ist nun die eine der beiden Stellen, an denen die auch von Aristoteles dem Sokrates als erfolgreichste Leistung nachgerühmte Begriffsbestimmung zur Geltung kommt. Zwar hat er auf dem sittlichen Gebiete nicht eigentlich Definitionen, Inhaltsbestimmungen, durch Aufzählung der Merkmale gegeben. Als Hauptaufgabe betrachtete er hier die Umschreibung des Gebietes, die Umfangsabgrenzung. Nur wer das Geziemende weifs, ist im stande, es zu vollbringen, ohne fehlzugreifen (III. 9, 4 f.; I. 2, 50). Er war daher in seiner Lehrtätigkeit beständig damit beschäftigt, zu untersuchen, was fromm, was unfromm, was gerecht, was ungerecht, was Tapferkeit, was Feigheit u. s. w. sei (I. 1, 16), und legte auf das Sondern der entgegengesetzten Richtungen

des Handelns ein so grofses Gewicht, dafs Xenophon sogar den Namen seiner Dialektik (eigentlich Unterredungskunst) von diesem Sondern (dialĕgein) ableitet (IV. 5, 11 f.). Er besafs in dieser Richtung, wie Xenophon betont (IV. 8, 4, 11), eine untrügliche Sicherheit, und Proben dieser seiner Weisheit werden mehrfach angeführt (IV. 2, 12 ff.; 6, 2–6, 10 f.).

Aufser den sittlichen Eigenschaften bedarf der leitende Mann aber auch gewisser Kenntnisse und Fertigkeiten. In dieser Beziehung wird er als „mechanikós" bezeichnet (IV. 3, 1). Er mufs sich auf die Geometrie nicht als abstrakte Wissenschaft, sondern im buchstäblichen Sinne als die Kunst der Landvermessung verstehen. In demselben Sinne mufs er mit der Sternkunde so weit vertraut sein, dafs er bei Nacht die Zeit bestimmen und sich orientieren kann. In der gleichen praktischen Richtung mufs er sich aufs Rechnen verstehen. Die Sorge für seine Gesundheit wird ihm in einfachster Weise durch eine verständige Selbstbeobachtung ermöglicht. Ohne den Rat des Arztes auszuschliefsen, ist Sokrates der Ansicht, dafs beständige Beobachtung der Wirkungen von Speise, Trank und sonstigem Verhalten auf die Gesundheit besser als der beste Arzt das dem eigenen Körper Heilsame herausfinden könne. Endlich verlangt er in dieser Beziehung, entsprechend seiner hohen Meinung von den Götterzeichen, die Kenntnis der Kunst, diese Vorzeichen zu deuten (IV. 7).

Dies Verzeichnis der erforderlichen Kenntnisse macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch (IV. 7, 2). Daneben wird als unentbehrlicher Bestandteil der Herrschertüchtigkeit die Fähigkeit, zu reden (d. h. zu überreden und zu überzeugen, die bei den demokratischen Grundvoraussetzungen dieses ganzen Herrschertums an die Stelle des Zwanges und der Disziplin tritt) und zu handeln, häufig nachdrücklich betont (IV. 3, 1; I. 2, 15; II. 6, 14; 9, 4; III. 6, 16; IV. 2, 1).

Dafs Sokrates bei der Redefertigkeit nicht, wie etwa Gorgias, eine künstlich abgezirkelte Redekunst im Dienste eigensüchtiger Zwecke im Auge hatte, sondern nur die Geschicklichkeit, das an sich Richtige und Heilsame auf

gütlichem Wege den Beteiligten einleuchtend zu machen, ist klar. Bei Xenophon schiebt sich da, wo er von dieser Seite des sokratischen Wirkens reden will (IV. 6), der Redekunst ohne weiteres die Kunst der Wechselrede, die Dialektik, unter, und er handelt hier, freilich in recht verständnisloser Weise, auch von der in der Tat durch Sokrates aufgebrachten Kunst der Begriffsbestimmungen (Definitionen). Hier ist die Stelle, wo diese recht eigentlich in Betracht kommen. Jede überzeugende Rede mufs mit deutlichen, scharf umrissenen Begriffen operieren. So bezeugt denn auch Xenophon (IV. 6, 1), Sokrates sei der Überzeugung gewesen, wer da wisse, was ein jegliches sei (Definition), der allein sei auch im stande, andere zu belehren, und habe deshalb mit den Seinigen unablässig solche Begriffsbestimmungen erörtert. Xenophon bemüht sich auch, freilich mit völligem Mifserfolg, eine Vorstellung von dieser so hochbedeutsamen Seite am Verfahren des Sokrates zu geben. Es ist indes anderweitig genugsam bekannt und wird noch bei Plato zur Sprache kommen, welche hohe Bedeutung diesen ersten Ansätzen zur Kunst der logischen Begriffsbildung für die weitere Geistesentwicklung zukommt, und daher in hohem Mafse zu bedauern, dafs sich Xenophon hier als Berichterstatter über das Verfahren des Sokrates so unzulänglich zeigt. Dafs Sokrates mit seiner Begriffsbildung tiefgreifend auf Plato gewirkt hat, dafs ihm aber die Begriffe nicht zugleich für sich seiende Wesenheiten, sondern nur Gebilde unseres Verstandes gewesen sind, bezeugt Aristoteles aufs nachdrücklichste an einer Reihe von Stellen (987b, 1; 1078b, 17, 30; 1086b, 2; 642, 28). Aufser diesem wichtigen Punkte hebt Xenophon noch folgende Grundzüge seiner schlichten Überredungskunst hervor. Man stellt die Grundfrage, um die es sich handelt, einfach und klar hin. Man bedient sich, um die zu empfehlende Auffassung einleuchtend zu machen, der allgemein anerkanntesten Wahrheiten als der am sichersten wirkenden Überzeugungsgründe (IV. 6, 13 ff.). Hierher gehört dann wohl vornehmlich das von ihm selbst mit so grofser Geschicklichkeit angewandte Verfahren der Heran-

ziehung verwandter (analoger) Fälle. So beweist er, dafs man in jeder Sache dem Sachverständigen am liebsten gehorche, durch das Beispiel des Steuermanns und des Landwirts (III. 3, 9); so, dafs der sicherste Weg, um in Staatssachen für tüchtig gehalten zu werden, der sei, es zu sein, durch das des Flötenbläsers und des Feldherrn (I. 7 cf. III. 6, 38). Diese schlichte Art der Redeführung liefs sich, wenn es nicht auf Trug und Irreleitung, sondern nur auf Einleuchtendmachung des Richtigen ankam, ebensogut in der zusammenhängenden Volksrede wie in der Wechselrede mit einzelnen anwenden.

Auch bei der Tüchtigkeit zum Handeln, der Energie, schweift Xenophon teilweise auf ein anderes Gebiet über (IV. 5). Doch ist ersichtlich, dafs Sokrates, wie schon bemerkt, auch in dieser Beziehung von der Unabhängigkeit von körperlichen Bedürfnissen und Genüssen das Höchste erwartete. Als wichtiges Hilfsmittel zur Gewinnung dieser Eigenschaft erscheint ihm ferner offenbar die Gymnastik, da es keine menschliche Tätigkeit gebe, bei der der Körper nicht beteiligt sei (III. 12, 5 f.).

Diesen allgemeingültigen Anforderungen an den tüchtigen Leiter in Haus und Staat schliefsen sich sodann noch besondere Erfordernisse für die verschiedenen besonderen Verrichtungen vornehmlich im Staatsleben an. Im Staatsleben bedarf es der Feldherren, der Richter (Geschworenen) und der eigentlichen Politiker, die in der Volksversammlung tätig sind und der inneren Verwaltung und der diplomatischen Vertretung nach aufsen vorstehen (II. 6, 38). Aber auch der grofse Hauswirt hat aufser seinen direkten Verrichtungen (III. 4) mit mancherlei besonderen Angelegenheiten, wie Rechtsstreitigkeiten (II. 9), Staatsleistungen (III. 4, 3 ff.) zu tun. Auf allen diesen Sondergebieten müssen zu den für alle geltenden sittlichen und technischen Anforderungen noch besondere Fähigkeiten, Kenntnisse und Fertigkeiten hinzutreten, die Sokrates vielfach im einzelnen erörtert (III. 1—7; IV. 6, 14).

Wenn nun die in diesem Sinne sittlich und technisch Tüchtigen an der Spitze der grofsen Hauswirtschaften stehen,

so mufs dies notwendig eine Quelle des Wohlseins für alle Beteiligten werden, und vielem menschlichen Elend wird vorgebeugt. Vornehmlich aber wird im Staatsleben, wenn solche Männer in genügender Zahl und in einhelligem Wirken als ein festgeschlossener Freundeskreis an die öffentlichen Aufgaben herantreten und die verderblichen Elemente aus dem öffentlichen Leben verdrängen, ein neuer gesegneter Zustand eintreten.

Es entsteht aber hier die Frage: Was soll die Höhergearteten bewegen und veranlassen, sich solcher Reformarbeit zu unterziehen und sich dafür auszubilden? Der beherrschende Grundtrieb der menschlichen Natur ist der egoistische. „Alle entscheiden sich unter den möglichen Handlungsweisen für diejenige, die sie für die ihnen selbst zuträglichste halten“ (III. 9, 4). Auch in zahlreichen Einzelwendungen (z. B. IV. 1, 2; II. 6, 25; IV. 2, 11; III. 3, 15; 5, 28; 7, 9) setzt Sokrates auch beim gemeinnützlichen und sittlichen Tun die selbstische Grundtriebfeder voraus. Der einzelne ist im letzten Grunde seiner Interessen und seines Handelns auf sich selbst gestellt.

Sokrates hat nun unzweifelhaft unter den selbstischen Beweggründen des gemeinnützigen Handelns auch die heilsamen Wirkungen der Frömmigkeit, die Erweisungen der Göttergunst in Anschlag gebracht. Wem die Götter gnädig sind, dem erteilen sie Orakel (I. 1, 9) und dergl. Er verfehlt aber nicht, auch die rein menschlichen Triebfedern aufzuzeigen. Das selbstische Interesse der wahrhaft Tüchtigen an der herrschenden Stellung liegt aber darin, dafs sie sich nur durch diese vor den Schäden bewahren können, die ihnen aus der Herrschaft Unwürdiger unvermeidlich zu teil werden. In der Ausübung der „königlichen Kunst“ liegt ihr eigenes, wohlverstandenes Interesse, ihre Glückseligkeit (II. 1, 14—17; 6, 25; IV. 2, 11). Wenn sie nicht Ambofs sein wollen, müssen sie Hammer sein (II. 1, 19; IV. 5, 10). Etwas anderer Art ist wohl der eigene Glückseligkeitsgewinn bei der normalen Hauswirtschaft. Jedenfalls aber wird auch diese nachdrücklich als etwas dem Aus-

übenden selbst Heilsames bezeichnet (IV. 6, 10; II. 1, 17 ff.). Deshalb gelten ihm auch alle die Dinge, die zur Ausübung der wahren Herrschertätigkeit erforderlich sind, als höchst schätzenswerte Güter. So die sittlichen Eigenschaften (III. 8, 5; I. 5, 4; IV. 5, 7; 2, 11), so die Weisheit als Fähigkeit, zwischen dem Guten und Bösen zu unterscheiden (IV. 5, 11; 1, 5; 5, 6). So das Fortschreiten in der Tugend und die Wahrnehmung desselben (I. 6, 8 f.; IV. 8, 6). So körperliche und seelische Tüchtigkeit (IV. 5, 10; II. 1, 19 f.), sowie Ansehen und Anerkennung seitens der anderen (II. 1, 19; 7, 2, 17). So haben ferner die häufigen Lobpreisungen des Besitzes tüchtiger Freunde als eines hohen Gutes (I. 6, 14; 2, 8; II. 1, 17) offenbar ihren letzten Grund in der Unentbehrlichkeit der Freundschaft für die gemeinsame Erringung und die gemeinsame Behauptung der leitenden Stellung im Staate, und in diesem Sinne erscheint denn auch die fortschreitende Tüchtigkeit der Freunde und sogar die eigene Fähigkeit, die Freunde durch die Dienste an sich zu fesseln, als Gegenstand der Freude (I. 6, 9; IV. 5, 10; II. 1, 19).

Auch diese richtige Abschätzung des vom wohlverstandenen eigenen Interesse aus zu Erstrebenden ist ein Werk der Weisheit. War diese im ersten Sinne sittliche Einsicht, so ist sie im zweiten Sinne die Fähigkeit, das dem eigenen Besten wahrhaft Dienliche zu erkennen (IV. 5, 6; III. 9, 4 f.). Läfst sich mit der Weisheit im ersteren Sinne die Untugend vereinigen, so ist das Zusammensein derselben mit ihr im zweiten Sinne ein undenkbarer Fall. In ihr liegt ja die Vernunftbegründung des richtigen Verhaltens überhaupt als des dem eigenen Besten allein Dienlichen.

Auf die Vernunfttätigkeit aber gründet Sokrates ganz überwiegend, ja fast ausschliefslich das richtige Verhalten. Er fafst den Menschen in abstrakter Weise überwiegend als Vernunftwesen. Gegen das als zweckmäfsig und heilsam Erkannte kommen Triebe und Begierden kaum in Betracht. Die Tugend ist lehrbar, indem sie als dem eigenen Interesse entsprechend erwiesen wird. Die Tugenden sind, wie Aristoteles (1144b, 17), allerdings stark übertreibend,

die Lehre des Sokrates formuliert, Vernunftbetätigungen (phronēseis).

Nur in zwei Punkten scheint Sokrates über diese Schätzung der Güter nach ihrer Bedeutung für die zu erstrebende Herrscherstellung hinauszugehen und den Wert anders zu begründen. Einige Male streift er den ganz modernen Gedanken, dafs das tüchtige Wirken Freude an sich selbst, Anerkennung und Wertschätzung seiner selbst nach sich ziehe (II. 1, 19, 31, 33), und andernteils erscheint er als Vorläufer der kynischen und epikureischen Lehre, indem er speziell an der Enthaltsamkeit die göttergleiche Selbstgenugsamkeit oder die Erhöhung des sinnlichen Genusses durch die mafsvolle Befriedigung preist (I. 6, 10; 3, 15; IV. 5, 9). Aber dies sind bei ihm nur gelegentliche Nebengedanken.

Diese Beweggründe recht verstandener Selbstliebe nimmt nun Sokrates auch für seine eigene Stellung als Anbahner und Verwirklicher der grofsen von ihm betriebenen Reform der öffentlichen Zustände durch Veredlung der leitenden Männer in Anspruch. Er verzichtet auf die bei den Sophisten vornehmlich wirksame Triebfeder des Gelderwerbs und bleibt in dieser Beziehung dem alten Herkommen der unentgeltlichen Ausbildung angehender Staatsmänner durch die im Dienste der Öffentlichkeit Stehenden treu (I. 6, 13; 2, 60). Ja, er setzt die Ausbietung der eigenen Weisheit um Geld seitens der Sophisten (I. 6, 13) geradezu der Prostitution gleich. Auch für sich selbst veranschlagt er die Göttergunst als ein wertvolles Besitztum. Offenbar erblickte er in seinem Daimonion einen Erfahrungsbeweis dafür, dafs die Gottheit das ihr wohlgefällige Streben nicht ohne Lohn läfst. Er ist aber ferner bei seinem grofsen reformatorischen Lebensplan von dem persönlichen Bedürfnis geleitet, in besseren, geordneteren, erquicklicheren und gesicherteren öffentlichen Zuständen zu leben. Das Motiv, das er für die zu idealen Leitern Auszubildenden in Bereitschaft hat, gilt ihm auch für sein eigenes Lebenswerk. Auf den Erfolgen dieses seines Wirkens beruht seine Glückseligkeit (IV. 8, 69; 9, 11; I. 6, 14; 2, 8; II. 6, 28). Eine bedeutsame Ergänzung

freilich erhielt diese Triebfeder seines Wirkens offenbar durch den im Altertum ganz singulär dastehenden Gedanken der Freude am eigenen Wert neben der Anerkennung der Besten (II 1, 19), sowie teilweise auch (für die Enthaltsamkeit) an dem mannhaften Freiheitsbedürfnis und in etwa auch an der Erkenntnis des Lustertrages der Mäfsigkeit.

Der Grundzug in der geistigen Physiognomie des Sokrates, aus dem dieses ganze Gedankensystem entspringt, ist ein ganz aufsergewöhnlich stark entwickelter Sinn für das Zweckmäfsige. In ihm wurzelt die Beziehung alles Tuns auf das Eigenwohl und die davon nicht zu trennende rein intellektuelle Leitung alles Handelns; in ihm auch der streng systematische Aufbau der Zwecke, die alle in einem letzten Endzweck gipfeln und sich zu ihm wieder als Mittel verhalten. Aus ihm entspringt auch der fast komisch wirkende Eifer, mit dem er, ganz abseits von seinem eigentlichen Grundstreben, dem Maler, dem Bildhauer, dem Panzerschmied und selbst der Hetäre aus dem Zwecke ihrer Berufstätigkeit Regeln für die Ausübung derselben andemonstriert (III. 10 f.). Sokrates entwickelt in den erstgenannten Gesprächen ein tiefgehendes Verständnis für Zweck und Wirkung der Kunst und zeigt sich so ganz nebenher als Vorläufer der platonisch-aristotelischen Ästhetik, ja geradezu als der erste Ästhetiker. Ja, selbst der mystische Zug in seinem Wesen, die „Götterstimme", ist, richtig betrachtet, nur eine mit elementarer Gewalt auftretende unbewufste Äufserungsform dieser praktischen Verständigkeit.

Wie gestaltete sich nun auf Grund solcher Überzeugungen das Wirken des Sokrates? Dasselbe verlief zunächst ganz und gar in der Öffentlichkeit. Schon in der Morgenfrühe begab er sich nach den zum Lustwandeln bestimmten Säulenhallen und den Stätten der Gymnastik; um die Mitte des Vormittags, wenn der Markt sich füllte, war er dort anzutreffen; während der übrigen Zeit des Tages war er stets da, wo die gröfste Ansammlung von Menschen stattfand. Und meist war er an diesen Orten mit Reden beschäftigt (I. 1, 10). In dieser Öffentlichkeit wird er sich mit seinen älteren Freunden, einem Kriton und

anderen, getroffen haben. In ihr verlaufen ferner die Unterredungen mit Fernerstehenden über die mannigfachsten Themata, bei denen dann gewifs häufig genug jene zersetzende Fragekunst zur Anwendung kam, die er dem Wissensdünkel gegenüber als Mittel der Züchtigung und Zurechtweisung anzuwenden pflegte (I. 4, 1). Hier traf er endlich mit den ständigen jugendlichen Begleitern zusammen, die als Lernende und sich Bildende den eigentlichen Gegenstand seines Wirkens bildeten. Gewifs waren diese auch teilnahmsvolle Zeugen jener öffentlichen Unterredungen, aber ebenso gewifs gab es auch eine ganz scharfe Scheidelinie zwischen den Aufsenstehenden und dem zu seiner eigentlich bildenden Tätigkeit zugelassenen Jüngerkreise. Mit besonderem Nachdruck erklärt Xenophon (I. 4, 1), dafs man nur in diesem engeren Kreise den eigentlichen Sokrates kennen lernen konnte, und dafs er in seinem Berichte gegenüber den vagen Vorstellungen, die ausschliefslich auf seinem Verhalten den Fernerstehenden gegenüber beruhten, von diesem eigentlichen Wirken den Schleier fortziehen will. Nicht als Lehrer wollte Sokrates gelten (I. 2, 3, 8), wohl um nicht mit den Sophisten verwechselt zu werden. Dennoch beherrschte ihn das redlichste und wirksamste Bemühen, die eigenen Überzeugungen in einleuchtendster Weise zu übermitteln und verständlich zu machen (III. 8, 1; IV. 2, 40). Nicht jeder hatte Zutritt zu diesem Kreise. Die Unentgeltlichkeit seines Wirkens ermöglichte es ihm, Unbefähigte und Ungeeignete fernzuhalten (I. 2, 6; 5, 6). Denn wenn auch dieser Verkehr mit der zur wahren Herrschertüchtigkeit zu bildenden Jugend gewifs nicht in geschlossenen Schulräumen, sondern ebenfalls an jenen, der allgemeinen Benutzung freistehenden Orten, den Turnplätzen und Säulenhallen, stattfand, so besafs Sokrates doch die wirksamsten Mittel, ungeeignete Elemente fernzuhalten, wie er anderseits sich keine Mühe verdriefsen liefs, verheifsungsvolle jugendliche Kräfte in den Bann seines Einflusses zu ziehen.

Mit leidenschaftlichem Eifer nämlich suchte er Jünglinge von höherer Begabung an sich heranzuziehen. Er kleidete diesen Eifer, wie Xenophon ausdrücklich betont, in

scherzhafter Weise, also mit einer gewissen Ironie, in die Formen der im damaligen Athen in widerwärtiger Weise grassierenden und z. B. in den Jugendschriften Platos in für uns abstofsenden Formen zu Tage tretenden päderastischen Galanterie. Dafs aber Sokrates in Wirklichkeit von dieser alle Unbefangenheit im Verkehr mit schönen Knaben aufhebenden Verirrung völlig frei war, bezeugt Xenophon in den Worten, dafs seine Begierde offenkundig nicht auf den Reiz der körperlichen Jugendblüte, sondern auf die gute Naturveranlagung zur Tugend gerichtet gewesen sei (IV. 1, 2 cf. II. 6, 28 ff.). Nur an einer einzigen Stelle, die aber nicht einmal als unzweifelhaft geschichtliche Schilderung gelten kann (Gastmahl 4, 27 f.), zeigt Xenophon seinen Sokrates als von dieser bedauernswerten Zeitverirrung wenigstens in etwa berührt.

Genauer wird die Begabung, auf die sich sein Liebeswerben richtete, bezeichnet als schnelles Erfassen, dauerndes Festhalten und eine Anlage zu gemeinnütziger Gesinnung (IV. 1, 2). Ein Fall, wie er einen solchen Begabten, trotzdem derselbe in dünkelhafter Aufgeblasenheit schon über die Lernzeit hinaus zu sein glaubt, in unverdrossenem Eifer in seinen Bereich zu ziehen versteht (IV. 2), wird sogleich zur Darstellung kommen.

Diese Begabten nämlich mufsten zunächst durch eine geeignete Behandlungsweise auch empfänglich gemacht werden. Manche glaubten, schon an ihrer Naturbegabung eine ausreichende Ausstattung zu erfolgreichem Wirken zu besitzen. Diesen hielt er vor, dafs die Tüchtigsten am meisten der Ausbildung bedürften und im anderen Falle wie Rassepferde oder Rassehunde gerade in die ärgsten Verkehrtheiten gerieten (IV. 1, 3 f.). Andere glaubten, durch ihren Reichtum alles durchsetzen und zu Ansehen gelangen zu können. Diese verwies er auf das ihnen mangelnde Unterscheidungsvermögen zwischen dem Heilsamen und Schädlichen, ohne dafs kein zu wirklichem Ansehen führendes Wirken möglich sei (IV. 1, 5). Der dritte Fall ist der eben jenes Wissensdünkels (IV. 2). Der Betreffende besitzt noch nicht das gesetzliche Alter für die

Volksversammlung, treibt aber schon Politik und sucht von einer Sattlerwerkstatt in der Nähe des Marktplatzes aus auf die Beschlüsse einzuwirken. Sokrates begibt sich dorthin und setzt in Hörweite jenes den Seinigen auseinander, dafs in der schwierigsten aller Künste, der der Staatsleitung, die Einsicht nicht von selbst kommen könne. Ein andermal persifliert er vor seinen Jüngern in Anwesenheit des Betreffenden direkt dessen Dilettantismus. Dieser Jüngling wird, wenn er dereinst das Alter zum Besuche der Volksversammlungen erreicht haben wird, im Eingang seiner Volksreden stets emphatisch versichern, dafs er es stets peinlich vermieden habe, von Kundigen zu lernen oder auch nur den Schein solcher Abhängigkeit zu erwecken. Er zieht dies noch besonders dadurch ins Lächerliche, dafs er eine ähnliche Versicherung einem angehenden Arzte in den Mund legt. Bei einem dritten Annäherungsversuche in der Sattlerwerkstätte spitzt jener schon die Ohren auf die an die Freunde gerichteten, aber auf ihn gemünzten Reden. Das nächste Mal geht dann Sokrates allein hin und erreicht nun durch geschicktes Auftreten ein bereitwilliges Eingehen des jungen Mannes auf seine Prozedur, durch die er das vermeintliche Wissen desselben in den wichtigsten auf das öffentliche Wohl bezüglichen Fragen in der nachhaltigsten Weise wie eine Seifenblase zerplatzen macht. Das Endergebnis ist, dafs der junge Mann es für das Beste hält, ganz zu schweigen, da er offenbar einfach gar nichts wisse. Ganz zerknirscht, an sich selbst verzagend, geht er ab, überzeugt von seiner sklavenmäfsigen Verständnislosigkeit.

Viele nun der durch solche vorbereitende Behandlung in diesen Zustand Versetzten, fährt Xenophon fort, liefsen sich nicht wieder bei Sokrates sehen. Das galt diesem als ausreichender Beweis, dafs es ihnen an der wirklichen Befähigung zu dem fehlte, wozu er sie heranbilden wollte. Er liefs sie gehen. Im eben geschilderten Falle aber (vielleicht ist es der Xenophons selbst) ist die Kur angeschlagen. Der junge Mann kommt wieder und weicht nun nicht mehr

von Sokrates Seite, und dieser schlägt nun ihm gegenüber den Ton echter, milder Belehrung an (IV. 2).

Eine ähnliche Prozedur, die Sokrates mit dem jungen Glaukon, dem Bruder Platos, vornahm (III. 6), endigt in die herzliche Ermahnung, sich doch vor allem die zu einer leitenden Stellung erforderlichen Einsichten zu verschaffen.

Das Wirken des Sokrates auf seine Jünger vollzieht sich nun zunächst durch sein Vorbild. In seiner Lebensführung zeigt er die geforderten Eigenschaften verwirklicht und erweckt so bei den Nacheifernden Mut und Hoffnung auf Erfolg (I. 3, 2). Er war der vorbildliche „Schöne und Gute" in seinem Sinne (I. 2, 18). Er war im Vollbesitz der Einzeltugenden und der Weisheit, die das Gute und Böse zu scheiden versteht (IV. 8, 11; I. 4, 15; IV. 3, 12; 4, 1—4; 8, 4; 4, 11; II. 1 f., 8). Dafs er ein Muster der Frömmigkeit im Sinne seiner Lehre war, wird von Xenophon mehrfach betont (z. B. I. 1, 2). Seine strenge Gesetzlichkeit auf dem Grunde der Gottesfurcht hatte er in einem allgemein bekannten Falle an den Tag gelegt, als im Jahre 406 nach der Schlacht bei den Arginusen die Feldherrn in Anklagezustand versetzt wurden, weil sie nicht für Beerdigung der Gefallenen gesorgt hatten. Sokrates hatte in der darüber aburteilenden Volksversammlung den Vorsitz und widerstand der tobenden Volksmenge, die gegen das Gesetz in einer Abstimmung über sämtliche Feldherrn die Todesstrafe verhängen wollte (I. 1, 17 f.; IV. 4, 2). Ebenso leistete er zur Zeit der 30 Tyrannen (404) mehreren ungesetzlichen Befehlen dieser Machthaber mit äufserster Gefahr für sein Leben Widerstand (I. 2, 31 ff.; IV. 4, 3). Noch Horaz schweben in seiner Lobpreisung des charakterfesten Gerechten, den weder die Schmähliches fordernde Bürgerwut, noch das Antlitz des dräuenden Tyrannen erschüttert (Oden III. 3), diese glänzenden Erweisungen seiner charaktervollen Tugend vor. Wie er schliefslich noch in seinem Prozesse und in seinem Tode Gerechtigkeit und Tapferkeit übt, wird noch zur Sprache kommen.

Vor allem aber ist er in der Enthaltsamkeit,

Abhärtung und Bedürfnislosigkeit ein leuchtendes und für die ganze Folgezeit eindrucksvolles Vorbild. Er kam mit seinem überaus geringen Einkommen sehr leicht aus (I. 2, 1). Ein so geringes Mafs von Arbeit erscheint Xenophon nicht denkbar, dafs dessen Ertrag nicht ausgereicht hätte, um seine Bedürfnisse zu bestreiten (I. 3, 5), und Antiphon meint, bei der Kost des Sokrates würde jeder Sklave seinem Herrn entlaufen (I. 6, 2). Hunger und Durst waren die Würze bei den geringwertigen Speisen und Getränken, mit denen er für gewöhnlich seinen Lebensunterhalt bestritt (I. 3, 5; 6, 5). Schuhe trägt er nicht und statt der aufser dem Hause üblichen drei Kleidungsstücke begnügt er sich mit dem auf blofsem Leibe getragenen Unterchiton und einem schäbigen Mantel (I. 6, 2). Auch hält er es für überflüssig, diese überaus einfache Kleidung dem Wechsel der Temperatur anzupassen, für den er eben unempfindlich ist (I. 6, 6; 2, 5). Bei Gastmählern vermeidet er jedes Übermafs in Speise und Trank (I. 3, 6); gegen den Geschlechtsgenufs ist er vollständig gefeit (I. 3, 14). Alle diese Entsagungen übt er aber nicht im Sinne einer trübseligen Askese, die darauf ausgeht, den Körper möglichst herunterzubringen. Er verfolgt diese Lebensweise als die gesundeste und zuträglichste (I. 6, 5) und unterläfst es nicht, sich die zur Verarbeitung der Speisen erforderliche Bewegung zu machen (I. 2, 4). Ja, in Xenophons Gastmahl (2, 16 ff.) bekennt er sich dazu, dafs er sich zu Hause der Tanzbewegungen als der für die gleichmäfsige Inanspruchnahme aller Körperteile zweckmäfsigsten Form der Leibesübung zu diesem Zwecke bedient, und einer seiner Freunde bestätigt, dafs er ihn einst beim einsamen Tanzen angetroffen hat. Er hat anfangs geglaubt, Sokrates sei von Sinnen gekommen, hat dann aber, von diesem belehrt, selbst angefangen, sich wenigstens der „Freiübungen“ zum gleichen Zwecke zu bedienen.

Ebenso versteht er sich aber auch in vorbildlicher Weise auf die dem leitenden Manne notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten (IV. 7), und seine immer rege Spannkraft und Tatkraft hat ihre Quelle in seiner mäfsigen Lebensweise

(IV. 5, 1). Seine Kunst in der Führung der überzeugenden Rede ferner ist über alles Lob erhaben (IV. 6, 13–15).

Sokrates betätigte nun diese vorbildlichen Eigenschaften nicht in eigener politischer Tätigkeit. Noch weniger ist er darüber aus, als Hauswirt ein Vorbild zu geben oder auf den Sondergebieten öffentlichen Wirkens (als Feldherr, Richter oder Politiker im engeren Sinne) vorbildlich zu wirken. Das hatte aber seinen guten Grund in der besonderen Lebensaufgabe, die er sich vorgesetzt hatte. Hochbedeutsam ist in dieser Beziehung die Antwort, die er auf den Vorwurf Antiphons erteilt, er müsse sich doch wohl nicht auf die Staatsgeschäfte verstehen, da er sich nie daran beteilige; er könne also auch in dieser Beziehung unmöglich bildend wirken. Sokrates antwortet mit der Gegenfrage, ob er nicht die Staatsgeschäfte besser betreibe, wenn er recht viele dazu tüchtig mache, als wenn er selbst als einzelner daran teilnehme (I. 6, 15).

Mit dem Vorbilde aber verbindet sich sodann das direkte und eigentliche Erzieherwerk.

In bezug auf die Reihenfolge der durch dasselbe zu erweckenden Eigenschaften hatte Sokrates in der ersten Zeit seines Wirkens mit Alcibiades und Kritias üble Erfahrungen gemacht. Diese beiden jungen Männer, von brennendem Ehrgeiz nach einer hervorragenden Rolle im Staate, wie er eben war, erfüllt, suchten sich vornehmlich die allgemein bildende Einwirkung des sokratischen Verkehrs zu nutze zu machen, während die sittliche Seite seines Erziehungsplanes ihnen überflüssig und sogar lästig erschien, und Sokrates war damals dieser Art der Ausnutzung nicht entschieden genug entgegengetreten (I. 2, 17). Und so war an diesen beiden hochbegabten Zöglingen sein Erziehungswerk im wesentlichen gescheitert. Sokrates liefs sich das zur Lehre dienen. Im späteren Verlaufe seiner Erziehungstätigkeit stellte er die Ausbildung der sittlichen Eigenschaften voran und ging nicht eher zu den Kenntnissen und Fertigkeiten, zur Tüchtigkeit im Reden und Handeln über, als bis jener für sein Vorhaben ausschlaggebender Punkt gesichert war (IV. 3, 1).

Seine sittliche Erziehung aber besteht nicht in einem blofsen Ermahnen und Predigen. Das richtige Verhalten soll bei seinen Zöglingen durchaus aus deutlicher Erkenntnis entspringen; die Tugend soll, wie auch das sonstige zweckgemäfse Verhalten, intellektualistisch begründet sein. Er will zu einer philosophisch begründeten Tugend anleiten.

Dieses Wissen ist nun in erster Linie ein Wissen um den Inhalt des Geforderten. Dies ist die erste Vorbedingung des richtigen Verhaltens (III. 9, 5; IV. 6). Ja, er zeigt, dafs derjenige auf einer höheren Stufe steht, der mit voller Erkenntnis des Richtigen unsittlich handelt, als wer dies ohne solches Wissen tut (IV. 2, 19 ff.). Der zweite Punkt dieser Erkenntnis ist sodann, dafs ein solches Verhalten für eine wahrhaft erfolgreiche Ausübung der Herrschertätigkeit unumgänglich ist. Weise im vollen Sinne ist nicht derjenige, der nur das sittlich Richtige kennt, sondern der es auch ausübt, nachdem er erkannt hat, dafs er so allein seine Zwecke fördern kann (III. 9, 4).

In diesem Sinne nun leitete Sokrates zunächst zur Gottesfurcht an. Es sind zwei seiner auf diesen Punkt gerichteten Lehrgänge erhalten (I. 4 und IV. 3). Beide Beweisführungen gehen aus von der zweckvollen Einrichtung der Welt vornehmlich im Interesse des Menschen, die auf einen weisen und menschenliebenden Urheber schliefsen läfst. Das Verhältnis der Einheit des Göttlichen zur Vielheit der Götter des Volksglaubens bleibt hierbei in einer gewissen Schwebe, obgleich doch der Einheitsgedanke überwiegt. Dann wird der Übergang zur speziellen Vorsehung gemacht, zu denjenigen Gunsterweisungen, die man sich nur durch der Gottheit geleistete Dienste sichern kann. Zwar ist die Gottheit bedürfnislos, aber sie verlangt doch als Bedingung solcher Gnadenerweisungen nicht nur die Gesinnung, sondern auch die äufsere Handlung, wenngleich sie hierin nicht peinlich auf bestimmten Kultushandlungen besteht. Der Mensch erlangt aber nicht allein durch solche Kultushandlungen die Gnade der Götter. Da die Götter das Gute billigen und das Böse mifsbilligen und da nicht nur unsere Reden und Handlungen, sondern auch unsere heimlichsten

Gedanken in den Bereich ihres Wissens fallen (I. 1, 19), so ist die Gottesfurcht auch ein wirksames Hilfsmittel zur Förderung der übrigen sittlichen Tugenden und umgekehrt das sittliche Verhalten eine Form des Gottesdienstes, durch die wir uns die Gnade der Götter erwerben.

So zeigt Sokrates die wahre Frömmigkeit als das richtige Verhalten gegen die Gottheit und ebenso behandelt er die Gerechtigkeit und Tapferkeit als das richtige Verhalten gegen die Menschen und gegen Gefahren (IV. 6, 2—6, 10 f.). Auch vor seinen Schülern wird er die wahre Inhaltsbestimmung dieser Tugenden aus den Erfordernissen der wahren Herrscherkunst abgeleitet haben. Und nicht anders verfährt er auch bei der Enthaltsamkeit (II. 1, 1—5). Diese freilich hat eine mehrfache Bedeutung für die wahre Herrschernatur. Nicht nur direkt und unmittelbar als Sicherstellung der gemeinnützigen Richtung seines Wirkens und des Vertrauens der Geleiteten bedarf er ihrer, sondern auch indirekt für die untergeordneten Eigenschaften der Spannkraft des Wirkens, sowie zum Erwerb und zur Betätigung aller der Fähigkeiten, die den tüchtigen Mann ausmachen (I. 5, 4 f.; IV. 5) und nicht minder zur Herstellung des Freundschaftsbandes, ohne das dies ganze ideale Wirken nicht zu denken ist (I. 5, 4; 6, 9; II. 6).

Ganz ebenso verfährt Sokrates seinen jungen Freunden gegenüber hinsichtlich der ganzen zweiten Gruppe der Erfordernisse, der Kenntnisse und Fertigkeiten, der Spannkraft und Redefertigkeit. Er zeigt ihnen, dafs Mafs und Art des Könnens auch hier vollständig von dem zur wahren Herrscherkunst Erforderlichen abhängig ist; diese bildet auch hier den letzten Richtpunkt in seinem ganzen Bildungssystem (IV. 7; III. 3, 10 f.). Auch die Kenntnisse und Fertigkeiten lehrt er teilweise selbst; soweit jedoch nötig, überweist er seine Zöglinge an andere geeignete Lehrer (IV. 7, 1). Und ebenso verfährt er hinsichtlich der zu den besonderen öffentlichen Diensten (Feldherr u. s. w.) erforderlichen Vorkenntnisse (III. 1).

Wie die richtige Abgrenzung des Erforderlichen gegen

das Überflüssige sich aus dem Blick auf die Herrschertüchtigkeit ergibt, so folgt aus dieser einheitlichen Bezugnahme auch die Unentbehrlichkeit aller dieser Eigenschaften für den, der den letzten Zweck, die Tüchtigkeit im Dienste eines gröfseren Ganzen, will. Wie Sokrates aber diesen Willen selbst zu gemeinnützigem Dienste eines gröfseren Ganzen begründete, das haben wir gesehen, und nicht anders wird er auch bei seinem Erzieherwerk hinsichtlich dieses Punktes verfahren sein.

Er hat aber offenbar diese ganze Summe von Einzelbelehrungen, wenn auch äufserlich nicht in der systematischen Geschlossenheit eines Lehrkursus, sondern in der zwanglosen Weise des an Anlässe und Gelegenheiten anknüpfenden freundschaftlichen Zwiegesprächs, inhaltlich und dem Wesen nach stets in einem grofsen, zweckbewufsten Zusammenhange gedacht und gehandhabt. Die Befähigung Xenophons reicht nicht aus, um uns diesen Zusammenhang mit voller Deutlichkeit vor Augen zu führen. Vielleicht hat er auch, gemäfs dem auf Leser von engem Gesichtskreise berechneten Verteidigungszwecke seiner Schrift, manches absichtlich verschwiegen. Dennoch finden wir bei ihm an einer Stelle (I. 1, 16) eine umfassende Aufzählung der ständigen Themata des Sokrates, die uns einen tieferen Blick in diesen grofsen Zusammenhang seiner Belehrungen eröffnen. Es handelt sich da um die Summe der Einsichten, die den „Schönen und Guten" im Sinne des Sokrates ausmachen, durch die er sich von dem in schmählicher Unwissenheit und Gedankenlosigkeit verharrenden „Sklavenmäfsigen" unterscheidet. Xenophon erklärt selbst sein Verzeichnis für unvollständig. Trotzdem aber wird hier erkennbar, dafs die Belehrungen des Sokrates in einem gröfseren Zusammenhange gedacht waren, als sonst bei Xenophon erkennbar.

Im Gegensatze gegen die Forschungen der Naturphilosophen werden hier die bei Sokrates in Betracht kommenden Erkenntnisse zusammenfassend als die „das Menschenleben betreffenden", d. h. doch wohl die für das menschliche Gemeinschaftsleben bedeutsamen, bezeichnet (so auch I. 2, 18).

Sie zerfallen in drei Gruppen, von denen wir die dritte als die umfassendste voranstellen müssen. Sokrates legte dar, „was Herrschaft über Menschen, was ein zur Herrschaft über Menschen Befähigter“ ist. Hier ist der doppelte Fall der Leitung im Hauswesen und im Staate zur Einheit zusammengefafst. Wenn Sokrates über Herrschaft redete, so verstand er darunter natürlich die wahre Herrschaft. Die wahre Herrschaft bezweckt ausschliefslich das Wohlbefinden der Geleiteten. Erklärt doch Sokrates sogar beim Feldherrn die Glückseligkeit der angeführten Truppe für das Gesamtziel seines Wirkens (III. 2). Aufser dem wahren Zwecke der Herrschaft wird er bei diesem Begriffe auch von den wahren Hilfsmitteln zur Erreichung desselben gehandelt haben. Die gewaltsamen Mittel des erleuchteten Despotismus sind nach Lage der Sache für ihn ausgeschlossen. Die zu Gebote stehenden Mittel sind der durch Vertrauen und Überredung erzeugte freiwillige Gehorsam der Untergebenen. Dies führt dann auf die notwendigen Eigenschaften des wahrhaft „zur Herrschaft Befähigten“: das Wollen des Heilsamen, die sittlichen Eigenschaften, natürliche Tüchtigkeit und erworbener Besitz der erforderlichen Fähigkeiten einschliefslich der Tatkraft und Redefertigkeit, kurz die Summe der Eigenschaften, die zur idealen leitenden Tätigkeit erforderlich sind und den „Schönen und Guten“ im sokratischen Sinne ausmachen.

Die zweite Gruppe dieser ständigen Themata wird durch die Worte bezeichnet: was ein Staat, was ein Staatsmann sei. Hier also die Anwendung auf das wichtigere der beiden Gebiete der Herrschertätigkeit. Der Staat ist der wahre Staat, derjenige, in dem die Ausübung der wahren Herrschaft möglich ist. Sokrates hat offenbar die verschiedenen Staatsformen nach den ihnen gegebenen Möglichkeiten wahren Herrscherwirkens gegeneinander abgewogen. Wir hören (IV. 6, 12), dafs er die verschiedenen Staatsformen scharf definierte. Königtum ist die Herrschaft eines einzigen, die auf freiwilligem Gehorsam der Bürger beruht und sich an Gesetze bindet; Tyrannis dasselbe ohne diese beiden Merkmale; Aristokratie ist diejenige Verfassung, bei

der die Staatsleiter ausschliefslich aus einer engeren Gruppe der Staatsangehörigen entnommen werden, aus denen, die den vollen Anteil an den Staatslasten und Staatsleistungen zu tragen haben; Plutokratie diejenige, wo dies Vorrecht nur der höchsten Vermögensklasse zukommt; Demokratie diejenige, in der eine solche Schranke nicht existiert. Es kann schon nach den früher beigebrachten Äufserungen des Sokrates gegen die Anmafsung der Reichen und Mächtigen und nach seiner ganz von der äufseren Stellung absehenden Bestimmung des „Schönen und Guten“ wohl nicht zweifelhaft sein, dafs er sich unter diesen Verfassungsformen für die Demokratie als die seinen Reformgedanken am meisten entsprechende entschieden hat. Er ist kein Revolutionär; seine Reformpläne sind den Zuständen der Vaterstadt angepafst. Nur da, wo die leitenden Stellen allen zugänglich sind, ist die Möglichkeit, die Besten und Würdigsten an die Spitze zu bringen, in uneingeschränktem Mafse vorhanden. Jede vorab eintretende Einschränkung der Berechtigung zu den leitenden Stellungen nach äufseren Gesichtspunkten schränkt diese Möglichkeit in unheilvoller Weise ein. Verwerflich erscheint ihm in der Demokratie nur die Besetzung der leitenden Stellen durch den Zufall des Loses.

Die dritte Gruppe dieser Themata umfafst die dem leitenden Manne unentbehrlichen sittlichen Eigenschaften und ihre Gegensätze insbesondere. Der Sophrosyne als der Gesamttugend wird hier, gemäfs dem buchstäblichen Sinne von Sophrosyne, die Verrücktheit entgegengesetzt, ein Beweis, dafs er mit der begrifflichen Feststellung der Tugenden zugleich den Nachweis ihres Glückseligkeitswertes und ihrer Unentbehrlichkeit verband. Es schliefsen sich an die Spezialtugenden: Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit nebst ihren Gegenteilen. Unter dem ferner hier aufgeführten Gegensatz des „Schönen“ und „Häfslichen“ steckt vielleicht die Enthaltsamkeit und ihr Gegenteil. Die sonstigen Herrschereigenschaften werden hier nicht berührt; eine Hindeutung auf sie liegt jedoch unzweifelhaft in den „anderen Dingen“, auf die sich aufserdem der „Schöne und Gute“ verstehen müsse.

So gerichtet war das Wirken des Sokrates. Einen durchschlagenden Erfolg für Reform der athenischen Zustände in seinem Sinne hat er nicht erreicht. Die wenigen Mustersokratiker, die Xenophon (I. 2, 48) aufzählt, und denen er das Zeugnis gibt, dafs sie in Haus, Staat und Freundschaft seinen Forderungen nachstrebten, waren nicht bedeutend genug, um die von ihm erstrebte Reform durchführen zu können. Die bedeutenderen Schüler aus dem letzten Jahrzehnt seines Wirkens, ein Aristipp, Antisthenes, Xenophon, gingen ihre eigenen Wege, Euklides von Megara war nicht Athener; Plato hat, wie wir sehen werden, eine Zeitlang vergeblich versucht, das Reformwerk des Sokrates fortzuführen. Höchst ungünstig für seine Absichten mufsten die Aufregungen und der für Athen sich immer ungünstiger gestaltende Verlauf des peloponnesischen Krieges wirken. Dazu kam, dafs schon um 412 einmal längere Zeit die demokratische Verfassung durch die Herrschaft des Rates der 400 ersetzt worden war und dafs nach der völligen Niederwerfung Athens 404 die Herrschaft der 30 Tyrannen eingesetzt wurde. Eine besondere Ironie des Schicksals aber liegt darin, dafs nicht, wie zu befürchten stand, die feindselige Haltung der Häupter dieser Machthaber seinen Untergang herbeiführte, sondern dafs die 403 wiederhergestellte Demokratie ihm das Verderben bereitete. An sich hätte diese ja auf den Gedanken kommen können, es in dem damals, wie stets nach einem unglücklichen Kriege, vorhandenen Streben nach Erneuerung und Gesundung der öffentlichen Zustände einmal mit dem Systeme des Sokrates zu versuchen. Unglücklicherweise aber fehlte es den Führern der Bewegung gegen die Tyrannen an dieser Weite des Blickes. Sie strebten nach Erneuerung der altväterlichen Zustände aus der glorreichen Zeit der Marathonkämpfer und glaubten, die ganze inzwischen stattgefundene Bewegung der Geister ignorieren und ausstreichen zu können. Die neue Demokratie von 403 war wesentlich reaktionär.

Über die besonderen Umstände, durch die diese Geistesrichtung für Sokrates sogar direkt verderblich geworden

ist, fehlt es ganz an Nachrichten. Derjenige Vertreter dieser Richtung, von dem die Anklage gegen Sokrates im Jahre 399 ausgegangen ist, war der reiche Besitzer einer (mit Sklaven betriebenen) Gerberei, Anytos. Von den beiden anderen Anklägern des Sokrates nämlich: Meletos, einem unbedeutenden Tragödiendichter (Schol. zu Plat. Apol. 18B und 23E), und Lykon, einem Rhetor (Plat. Apol. 23E), tritt der letztere in dem Prozesse gar nicht hervor und ist auch sonst unbekannt, der erstere aber war offenbar nur der Wortführer der Anklage und das Werkzeug des Anytos, der ihn für seine Dienstleistung bezahlte (Schol. zu Apol. 18B). Über diesen Anytos nun ist bekannt, dafs er in hervorragendem Mafse an dem Werke Thrasybuls, der Vertreibung der 30 Tyrannen, mitgewirkt und in der erneuerten Demokratie in grofsem Ansehen gestanden und bedeutende Staatsämter bekleidet hat (Z. 192, 6). Seine Stellung zu der Frage der Ausbildung der leitenden Persönlichkeiten wird in Platos Menon (verfafst 395) in einer unzweifelhaft dem wirklichen Sachverhalt entsprechenden Weise scharf beleuchtet. Hier richtet Sokrates an ihn die Frage, welchen Lehrern man wohl den jungen Menon zuweisen könne, der sich in derjenigen Weisheit und Tugend auszubilden wünsche, vermöge deren man seine häuslichen und staatlichen Angelegenheiten gut verwalten könne. Gegenüber diesem unverkennbaren Hinweis auf die modernen Bestrebungen erklärt Anytos, er dulde bei keinem seiner Angehörigen, Verwandten oder Freunde den Verkehr mit den Sophisten, die die offenbaren Verderber der mit ihnen Umgehenden seien. Sokrates weist demgegenüber auf die 40jährige erfolgreiche Tätigkeit des Protagoras hin, bei dem doch in einem so langen Zeitraum etwaige unheilvolle Wirkungen seines Tuns deutlich zu Tage getreten sein müfsten. Anytos aber bleibt bei seiner Überzeugung. Seiner Ansicht nach müfsten derartige Lehrer, einerlei ob Fremde oder Bürger, von Staats wegen ausgewiesen werden. Die einzig richtige Ausbildung zu einer leitenden Stellung sei die, die man nach altväterischer Weise von seiten der „schönen und guten“ Bürger empfange, d. h. jene Über-

lieferung der Regierungskunst durch das Beispiel und Vorbild der regierenden Männer selbst an das heranwachsende Geschlecht. Und als nun Sokrates gegen diese Methode aus der guten alten Zeit geltend macht, dafs doch ein Themistokles, Aristides, Perikles und andere nicht einmal ihre eigenen Söhne, obgleich um ihre Ausbildung eifrig besorgt, zu tüchtigen Staatsmännern hätten heranbilden können, da beschuldigt er diesen der üblen Nachrede gegen diese Männer und knüpft daran die drohende Andeutung, dafs es in Athen nicht schwer sei, jemanden zu verderben (91—94). Hier ist deutlich, dafs Plato die Denkweise des Anytos, die zu seinem Vorgehen gegen Sokrates geführt hatte, noch nachträglich hat kennzeichnen wollen, und dafs diese Denkweise in einer völlig altväterlichen fanatischen, Verwerfung dessen besteht, was Sokrates mit den älteren Sophisten gemeinsam war. Zum Überflufs läfst er noch nachträglich Sokrates die Verstimmung des Anytos durch die Herabwürdigung jener Mustermänner der guten alten demokratischen Zeit erklären, durch die er sich selbst mit getroffen fühle (95 A). Und sehr bezeichnend für Anytos als den Urheber der Anklage gegen Sokrates ist der fernere Zusatz, er werde auch schon selbst noch erfahren, was — direkt und wirklich, nicht in einer so abgeschwächten Form, wie er sie Sokrates verüble — üble Nachrede sei. Wenn spätere Quellen (D. L. II. 38; Schol. zu Pl. Apol. 18 B) von einem persönlichen Hafs des Anytos gegen Sokrates reden, weil dieser ihn wegen seines Gewerbes verspottet habe, so ist das ein überflüssiger Erklärungsgrund. Auch weifs davon Plato nichts. Völlig haltlos vollends ist die Erzählung in der angeblich xenophontischen „Verteidigung des Sokrates“ (29 ff.), dieser habe unmittelbar nach seiner Verurteilung den tödlichen Hafs des Anytos darauf zurückgeführt, dafs Sokrates Anytos getadelt habe, weil er seinen begabten Sohn zwinge, beim Gewerbe des Vaters zu bleiben. Der wirkliche Gegensatz ist gar nicht Handwerk oder Wissenschaft, sondern Vorbildung für die staatsmännische Tätigkeit in der hergebrachten rein praktischen Weise oder durch Philosophie. Vollends absurd ist

es, wenn dieser Bericht den Sokrates im Angesichte des Todes weissagen läfst, der Sohn werde wegen dieser Vergewaltigung einem schimpflichen Laster zum Opfer fallen, was sich dann in der Weise bewahrheitet habe, dafs jener ein Trunkenbold geworden.

Die Anklage, die ausdrücklich als von Meletos eingereicht bezeichnet wird (so auch Mem. IV. 4, 4; 8, 3), lautete dahin, Sokrates verwerfe die staatlich anerkannten Götter und führe andere, neue Götterwesen ein. Ferner verderbe er die Jugend. Strafantrag: der Tod (D. L. II. 40; Xen. Mem. I. 1, 1). In welcher Weise der erste Anklagepunkt begründet wurde, ist völlig unbekannt. Nur vermutungsweise nimmt Xenophon an, mit den „neuen Götterwesen“ (daimónia) sei die durch ein vages Gerücht zu einer besonderen Gottheit aufgebauschte Götterstimme des Sokrates, sein Daimonion, gemeint. Da Sokrates sich nach Xenophons nachdrücklichem Zeugnis in bezug auf alle gottesdienstlichen Gebräuche völlig korrekt verhielt, so mag Xenophon mit seiner Vermutung wohl das Rechte getroffen haben. Doch könnte möglicherweise auch ein Nachhall der Verquickung mit den Naturphilosophen oder selbst eine Bezugnahme auf die wirklichen religiösen Ansichten des Sokrates vorliegen. Auch in bezug auf den Jugendverderb kennt Xenophon zunächst die Begründung nicht, und erst nachträglich führt er fünf Punkte an, die zur Begründung dieser Anklage vorgebracht worden seien. Es ist nun nachgewiesen, dafs diese aus einer nachträglichen, frühestens 393 veröffentlichten Rechtfertigungsschrift der Anklage entnommen sind, die auf Veranlassung des Anytos ein Sophist, namens Polykrates, verfafste, und in der Anytos als der Redende eingeführt wurde (D. L. II. 38 f.). Von den fünf in dieser Schrift vorkommenden Begründungen wurde nun die Erziehung des Alcibiades und Kritias durch Sokrates, nach sicheren Zeugnissen (Isokrat. Bus. c. 2; Liban. Apol. Sokr.) erst von Polykrates vorgebracht. Zur Zeit der wirklichen Anklage waren diese um ein Menschenalter zurückliegenden Vorgänge unberührt geblieben. Die übrigen vier Gründe aber können möglicherweise auch schon

bei der wirklichen Anklage vorgebracht worden sein und verdienen daher, angeführt zu werden. 1. Durch seine Kritik der Archontenauswahl durchs Los verleite er seine Schüler zur Verachtung der bestehenden Gesetze und flöfse ihnen Neigung zu gewalttätigem Vorgehen im Staate ein. Xenophon vermag diesen Punkt nicht unbedingt zu entkräften (I. 2, 9—11). 2. Er bringe ihnen die Meinung bei, dafs sie durch ihn einsichtsvoller würden als ihre Väter. Und da nun nach Sokrates' Lehre der Törichte ein Verrückter sei, der Verrückte aber durch den geistig Normalen gefesselt werden dürfe, so müfsten nach seinen Voraussetzungen die von ihm unterrichteten Söhne auch das Recht haben, ihre Väter zu fesseln. Es wird bei diesem Punkte nicht klar, wie weit hier die wirkliche Argumentation des Sokrates reicht, und wie weit es sich um übelwollende Konsequenzmacherei handelt. Xenophon entkräftet diesen Punkt dadurch, dafs Sokrates die Berechtigung zur Fesselung ausdrücklich auf die eigentlichen Wahnsinnigen eingeschränkt habe (I. 2, 49 f.). 3. Er verleite zur Geringschätzung von Verwandten und guten Freunden, weil die blofse wohlwollende Gesinnung an sich, d. h. ohne die Befähigung zu wirklich erspriefslicher Hilfleistung, ohne Wert sei. Xenophon hält dem entgegen, Sokrates habe durch derartige Ausführungen nur bezweckt, in seinen Schülern selbst das Streben nach wertvollen Eigenschaften und Fähigkeiten wachzurufen (I. 2, 51—55). 4. Endlich habe Sokrates verwerfliche Gesinnungen durch Berufung auf Dichterworte gerechtfertigt. So habe er einen Vers Hesiods „Kein Tun, nur Untätigkeit bringt Schande“ zur Rechtfertigung auch des unsittlichen Verhaltens gebraucht, wenn es nur Gewinn bringe. Desgleichen habe er das Verhalten des Odysseus bei einer vor Troja ausgebrochenen Panik, der die Edlen mit sanften Worten ermahnt, die Geringen aber mit Scheltworten und Schlägen zum Stehen bringt (Il. 2, 188 ff.), beifällig erwähnt und dadurch eine tyrannische und undemokratische Gesinnung an den Tag gelegt. In bezug auf die erste der beiden Stellen konnte die Entkräftung nicht schwer fallen; bei der Homerstelle nimmt Xenophon an, dafs

Sokrates durch das Zitat nur den Gegensatz zwischen dem innerlich Tüchtigen und dem wertvoller Eigenschaften Entbehrenden habe veranschaulichen wollen (I. 2, 56—61).

Dies wenige über die Anklage Bekannte oder zu Vermutende macht denn doch den Eindruck, dafs es sich dabei vornehmlich um ein Material für den Geschworenenpöbel handelte, dem der eigentliche Gegensatz nicht mit dem gewünschten Erfolge zum Verständnis zu bringen war. Es sind boshaft für die Unmündigen zurechtgestutzte Lappalien, um „einen Mann zu verderben". Der eigentliche Beweggrund war, dafs die ganze neuere, auf eine höhere intellektuelle Entwicklung abzielende Bewegung tödlich getroffen werden sollte. Die ganze Richtung pafste diesen Romantikern der Demokratie nicht.

Sehr bemerkenswerte Nachrichten hat uns Xenophon (IV. 8, 4—10) über das Verhalten des Sokrates in der Vorbereitung seiner Verteidigung aus dem Munde des treuen Anhängers Hermogenes erhalten. Da Sokrates anscheinend gar nicht an seine Verteidigung denkt, mahnt ihn jener, darauf Bedacht zu nehmen. Sokrates: Sein ganzes Leben sei in der sorgfältigen Festsetzung des Gerechten und in entsprechendem Handeln eine Vorbereitung seiner Verteidigung. Hermogenes: Dieser ideale Standpunkt sei gegenüber athenischen Richtern, die notorisch durch Reden zu ungerechten Sprüchen verleitet zu werden pflegten, übel angebracht. Jetzt kommt Sokrates mit dem wahren und eigentlichen Grunde heraus: Das Daimonion halte ihn von der Vorbereitung auf die Verteidigung ab. Hier ist nun ein besonders deutliches Beispiel, um das Wesen dieser „Götterstimme" zu erkennen. Zunächst in betreff derjenigen Punkte, über die sie Auskunft erteilt. Um die Notwendigkeit einer nachdrücklichen Verteidigung als des geeigneten Mittels zum Zwecke der Freisprechung zu erkennen, bedürfte es keiner höheren Offenbarung. Die Entbehrlichkeit der Orakel zur Erkenntnis der zweckgemäfsen Mittel pflegte Sokrates auch sonst zu betonen (I. 1, 9). Gewarnt wird hier vielmehr, wie auch sonst (I. 1, 8), vor der Verfolgung des Zweckes selbst. Die Freisprechung aber bedeutete das

Weiterleben. Davor also warnt die Götterstimme, d. h. der Zweckinstinkt. „Du wunderst dich, dafs es dem Gotte (der Götterstimme) besser scheint, wenn ich jetzt mein Leben endige." Weiter aber zeigt unser Bericht, dafs Sokrates bemüht war, die Richtigkeit der vermeintlich übernatürlichen Entscheidung auch durch das natürliche Erkennen zu bewahrheiten. Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte nämlich ist ihm die Verfolgung seines nächsten Lebensziels, die Erlangung einer vorbildlichen Tüchtigkeit und die Anziehungskraft, die er dadurch auf Gleichstrebende übte, in erwünschter Weise von statten gegangen. Bei längerem Leben aber würde er dem Alter seinen Tribut zu zahlen haben. Die Schärfe der Sinne und der geistigen Fähigkeiten wird abnehmen. Selbst wenn sich dieser Rückgang der eigenen Wahrnehmung entzöge, würde das Leben aufhören, noch lebenswert zu sein. Vollends aber, wenn auch noch das Bewufstsein der abnehmenden Wirkungsfähigkeit hinzuträte. Auch dafs im vorliegenden Falle das wünschenswerte Ziel durch einen nach landläufiger Meinung schimpflichen Vorgang, die Verurteilung, erreicht wird, macht ihn nicht irre. Er glaubt in dieser Beziehung seine Sache getrost dem Urteil der Nachwelt anheimstellen zu können. Also freiwilliger Verzicht auf eine wirksame Verteidigung im Interesse des Wunsches, einer wertlosen Lebensphase überhoben zu sein! Noch viel schärfer als in den „Denkwürdigkeiten" ist diese Auffassung seines Verhaltens beim Prozesse durchgeführt in der schwerlich von Xenophon verfafsten, aber grofsenteils auf seinen Nachrichten beruhenden kleinen Schrift „Die Verteidigung des Sokrates".

Über die gerichtliche Verhandlung selbst besitzen wir nur ganz wenige authentische Angaben. Die Zahl der Geschworenen (Heliasten) betrug wahrscheinlich 501 und war entnommen den 6000 durchs Los aus der Gesamtzahl der über 30 Jahre alten Bürger ausgewählten Richtern. Auch diese Bildung des jedesmaligen Gerichtshofes für den einzelnen Fall erfolgte durchs Los. Es war also ein ganz zufällig zusammengesetzter Ausschufs des athenischen Durchschnittsspiefsbürgertums, der über die Sache des Sokrates

abzuurteilen hatte. Jeder mitwirkende Geschworene erhielt einen Tagelohn von drei Obolen oder einer halben Drachme (nicht ganz 40 Pfennige). Die erste Verhandlung betraf die Schuldfrage, die zweite das Strafmafs. In der ersten Verhandlung war es üblich, nicht nur die Anklage zu entkräften, sondern auch alles Günstige vorzubringen, was man sonst irgend für sich anführen konnte. Aufserdem war es herkömmlich, wenn auch, nach Xenophons ausdrücklichem Zeugnis (IV. 4, 4) gesetzlich verboten, durch Schmeicheleien und andere das Selbstgefühl kitzelnde Mittel, sowie durch flehentliche Anrufung ihres Mitleids auf die Stimmung der Richter einzuwirken, und gerade durch dieses Mittel wurde häufig ein günstiger Richterspruch erzielt, ein Beweis, dafs hier nicht nach objektivem Recht, sondern nach sehr subjektiven Stimmungen entschieden wurde. Wir erfahren nun über die Anklagerede des Meletos nichts, über die Verteidigungsrede des Sokrates als Ganzes nur, dafs nie ein Mensch sich wahrhafter, anständiger und gerechter verteidigt habe (IV. 8, 1). Nehmen wir hierzu noch die weitere Angabe hinzu, dafs Sokrates die Gemütsbeeinflussung der Geschworenen völlig unterliefs, obgleich er selbst durch nur mäfsige Anwendung derselben ein freisprechendes Urteil erzielt haben würde (IV. 4, 4; vergl. Pl. Apol. 38 D), so ergibt sich, dafs in obigem Satze durch die Wahrhaftigkeit seiner Verteidigung wohl die streng bei der Wahrheit bleibende Behandlung der Anklagepunkte und seines gesamten Wirkens bezeichnet wird, dafs dagegen durch die Anständigkeit und Gerechtigkeit wohl auf die Verschmähung des schmeichlerischen und kläglichen Gebarens vor den Richtern hingewiesen wird. Dieses erscheint Xenophon einesteils als eine eines anständigen Mannes unwürdige Selbsterniedrigung, andernteils als Verstofs gegen das Gesetz.

Die beiden Angaben über das Stimmenverhältnis bei der Abstimmung über die Schuldfrage (Plato Apol. 36 A; D. L. II. 41) sind beide in der Lesart unsicher. Nur vermutungsweise läfst sich danach annehmen, dafs 281 Stimmen für schuldig, 220 für unschuldig abgegeben wurden.

Im zweiten Akte des Prozesses hat nunmehr Sokrates dem Strafantrag des Klägers den seinigen gegenüberzustellen. Nach Platos Apologie hätte er in erster Linie als das ihm eigentlich Gebührende die Speisung im Prytaneion beantragt, wo die diensttuenden Mitglieder des Rats, sowie fremde Gesandte und andere Gäste des Staats, ferner aber auch besonders verdiente Bürger beköstigt wurden. Es sei dies insbesondere für ihn, als einen unvermögenden Mann, von Wert, da ihm dadurch volle Mufse für sein Lebenswerk gewährt werde. Bei dieser Darstellung stimmt nun freilich die nähere Begründung dieses ungewöhnlichen Strafantrags, die Plato ihm in den Mund legt, nicht zu dem geschichtlichen Sokrates, sondern zu dem von Plato in dieser Schrift in lehrhafter Absicht umgemodelten Bilde desselben. Er beansprucht die Vergünstigung als der Universalseelsorger der Athener, als den ihn Plato im ersten Teile der Rede dargestellt hat (Apol. 36). Sicherlich konnte auch der geschichtliche Sokrates ähnlich über den Wert seines Wirkens denken, und auch Xenophon urteilt, dafs Sokrates durch dasselbe nicht den Tod, sondern hohe Ehre von seiten des Staats verdient habe (I. 2, 64). Ob aber Sokrates wirklich in diesem entscheidenden Augenblicke ausdrücklich diesen paradoxen Strafantrag gestellt hat, läfst sich nach den vorhandenen Zeugnissen nicht entscheiden.

Da er aber nun doch einen Strafantrag stellen soll, so beantragt er nach Plato, da Geldverlust kein Schaden sei, also darin keine Anerkennung der Straffälligkeit liege, eine Geldstrafe von einer Mine (= 100 Drachmen oder 75 Mk.). Dies sei alles, was er besitze. Da ihm aber soeben seine anwesenden Freunde, Kriton, Plato und einige andere, erklärten, bis zum Betrage von 30 Minen (½ Talent = 2250 Mk.) für ihn bürgen zu wollen, so sei er auch in der Lage, diesen letzteren Betrag zu beantragen (38 A B; etwas anders D. L. II. 41).

Diesen Strafantrag nehmen die Richter mit Lärm entgegen (D. L. II. 42), und das Resultat ist, dafs noch 80 von denen, die ursprünglich für unschuldig gestimmt hatten, jetzt für die Todesstrafe eintraten. Man hätte an sich eher

das Gegenteil erwarten sollen, da doch gewifs mancher, der das Schuldig gesprochen, nicht gerade für die Todesstrafe eintreten mochte. Ein Mittelweg war nämlich ausgeschlossen; die Geschworenen hatten lediglich zwischen den beiden Strafanträgen zu wählen. Diese achtzig bestraften also, wie im Grunde unzweifelhaft schon die überwiegende Mehrzahl jener 281 bei der ersten Abstimmung, nicht sowohl die angeblichen Verbrechen der Anklage als vielmehr die respektwidrige Mifsachtung ihrer eigenen werten Personen als der Vertreter des souveränen Volks von Athen mit dem Tode. Eine Appellation aber gab es von diesem hohen Gerichtshof nicht; er war erste und letzte Instanz.

Plato läfst Sokrates noch ein Schlufswort an das Kollegium der Geschworenen richten, das sich aber ebenfalls als im Sinne der ganzen Schrift komponiert herausstellt (z. B. 39 C D). Der einzige Zug in diesem Schlufswort, der vielleicht in bezug auf den historischen Sokrates eine Bedeutung hat, ist der ihm beigelegte Zweifel, ob es ein Fortleben der Seele nach dem Tode gibt (40 C). Auch schon in der ersten, der eigentlichen Verteidigungsrede läfst Plato ihn sich zu der gleichen Unwissenheit bekennen (29). Diese Äufserungen sind deshalb von besonderem Interesse, weil kein direktes Zeugnis über die Stellung des historischeu Sokrates zum Unsterblichkeitsglauben vorliegt. Selbstverständlich drücken die beiden Stellen nur die Ansicht des damaligen Plato aus. Aber dieser stand damals noch dem Standpunkte des Meisters nahe, und so ist wenigstens einige Wahrscheinlichkeit vorhanden, dafs hier auch die Stellung des historischen Sokrates zu der Frage zum Ausdruck gelangt. Wäre diese eine entschieden bejahende gewesen, so würde dies wohl der unsterblichkeitsgläubige Xenophon (Kyrup. VIII. 7, 19) da, wo er Äufserungen des Sokrates über die menschliche Seele anführt (Mem. I. 4, 13; IV. 3, 14) sich nicht haben entgehen lassen.

In Platos „Kriton“ hat dieser alte, treue Freund des Sokrates diesem nach der Verurteilung durch Bestechung der Gefängniswärter die Möglichkeit der Flucht bereitet. Sokrates aber lehnt es, vornehmlich aus sittlichen Gründen,

ab, sich in dieser Weise seinem Schicksal zu entziehen (ähnlich auch Phädon 99 A). Von einem ähnlichen Vorgange weiſs auch Diogenes Laertios (II. 60), legt aber den Befreiungsplan dem Sokratiker Äschines bei. Die ganze Sache ist nicht genügend beglaubigt; bei Plato dient die Situation nur dazu, um seine eigene damalige Moralbegründung dem Sokrates in den Mund zu legen. Xenophon berichtet über die Zwischenzeit zwischen Verurteilung und Tod nur, daſs sie 30 Tage betrug, weil bis zur Rückkehr des Staatsschiffes von der Apollofeier auf Delos keine Hinrichtung stattfinden durfte (vergl. auch Phädon 58), ferner, daſs Sokrates seine Verurteilung mit der gröſsten Gelassenheit und Mannhaftigkeit hingenommen, und daſs in der gepriesenen Heiterkeit seiner Seelenstimmung und in seinem ganzen Verhalten in dieser Zwischenzeit auch nicht die geringste Veränderung eingetreten sei (IV. 8, 2). Freilich konnte Xenophon ja glauben, den Befreiungsplan, wenn dieser existierte und ihm bekannt geworden war, mit Rücksicht auf die noch lebenden Anstifter verschweigen zu müssen.

Eine ergreifende Schilderung vom Todestage des Sokrates gibt Plato im „Phädon“. Abgesehen von der philosophischen Erörterung über die Unsterblichkeitsfrage, die ganz sein Eigentum ist, liegen hier wohl im wesentlichen geschichtliche Züge vor. Die Freunde, die während dieser Zwischenzeit sich täglich im Gefängnis eingefunden haben, sind an diesem Tage, da bereits tags zuvor das Staatsschiff zurückgekehrt ist, früher als sonst zur Stelle. Sokrates philosophiert über die Annehmlichkeit aus der Beseitigung des Druckes der soeben ihm abgenommenen Fesseln und berichtet, daſs er im Gehorsam gegen eine Traumweisung im Gefängnis Verse gemacht hat. Nun erst kommt die Rede auf seinen noch heute bevorstehenden Tod, von wo dann der Übergang zum philosophischen Thema des Dialogs gemacht wird. Nach Beendigung des Gesprächs nimmt er ein Bad, um den Frauen nicht mit der Waschung des Leichnams Mühe zu machen, und verabschiedet sich von seinen Angehörigen. Gegen Sonnenuntergang kommt der Gefangen-

wärter, der ihn wegen seines edlen und gelassenen Verhaltens liebgewonnen hat, und kündigt ihm weinend an, dafs er jetzt den Giftbecher trinken mufs (116 c). Sokrates will nicht „geizen, wo nichts mehr vorhanden ist“, indem er die ihm rechtlich noch zustehende Spanne Zeit bis zum wirklich eingetretenen Sonnenuntergange noch beansprucht. Das Gift wird gebracht, und Sokrates erkundigt sich, wie er sich zu verhalten habe. Nach dem Trinken umhergehen, bis er Schwere in den Beinen fühlt, dann sich niederlegen. Ob er auch — wie sonst beim Trinken üblich — eine Libation für die Götter ausgiefsen dürfe? — Es sei in dem Becher nur genau das erforderliche Quantum vorhanden. Nachdem er getrunken, brechen die Freunde in Klagen und Jammern aus. Sokrates verweist es ihnen; darum ja habe er die Frauen fortgeschickt. Er verfährt nach der erhaltenen Weisung. Im Liegen stellt der Diener die von den Füfsen aufwärts fortschreitende Kälte, Starre und Gefühllosigkeit fest und erklärt, dafs, wenn diese Lähmung bis zum Herzen fortgeschritten sein würde, der Tod einträte. Sein Haupt ist verhüllt. Als die Kälte bis zum Unterleib gelangt ist, schlägt er noch einmal die Hülle zurück und sagt: „Kriton, wir schulden dem Asklepios einen Hahn“ (das übliche Opfer der Genesenden an den Heilgott); „versäume es ja nicht!“ Das waren seine letzten Worte. Bald darauf ein Zucken; der Diener deckt ihn auf; das Auge ist gebrochen. Kriton drückt ihm Mund und Augen zu.

In diesen letzten Vorgängen des Lebens des Sokrates liegt eine gewaltige Tragik. Aber nicht in dem gewaltsamen Tode als solchem, den er ja, wie auch Xenophon (IV. 8, 3) bezeugt, auf das ruhmwürdigste bestand, und dem zu entgehen er sich nicht bemüht hatte, sondern in dem herben Geschick, dafs sein grofser, mit Preisgabe aller anderen Lebensinteressen von ihm ein Menschenalter hindurch verfolgter Reformgedanke an der Ungunst der Zeiten und der Unfähigkeit seiner Umgebungen gescheitert war, dafs er an der Schwelle des nicht mehr wirkungsfähigen Alters sich im stillen gestehen mufste, er habe das mit Einsetzung aller seiner Kräfte lebenslang verfolgte einzige

Ziel nicht erreicht. In diesen Gedanken, die keiner der Berichterstatter zum Ausdruck gebracht hat — Xenophon preist sogar seinen Tod als den denkbar glücklichsten und gottbegnadetsten —, die er vielleicht selbst niemals gegen irgend jemand ausgesprochen hat, liegt die Tragik des sokratischen Lebens. Aber diese wahre und eigentliche Tragödie des Sokrates ist noch nicht geschrieben worden.

2. Die reinen Sokratiker.

Das nächste praktische Ziel des Sokrates, die Reform der öffentlichen Zustände, wurde nach seinem Tode zunächst aufgegeben. Eine Gruppe seiner namhafteren Schüler hielt es sogar für geraten, Athen zeitweilig zu verlassen und sich zu Euklides nach Megara in Sicherheit zu bringen.

Die bedeutenderen unter den Schülern des Sokrates wurden im Laufe ihrer weiteren Entwicklung von den bei ihm empfangenen Anregungen aus zu neuen, selbständigen Standpunkten weitergeführt. Mit ihnen hat es der folgende Abschnitt zu tun. Gegenwärtig handelt es sich um diejenigen seiner Schüler, die ausschliefslich auf dem Boden der sokratischen Lehre stehen blieben.

Es hat keinen Wert, die Namen derer aufzuzählen, die als mehr oder minder treue Anhänger des Sokrates genannt werden, aber sich niemals in irgend einer Weise hervortaten (Z. 233, 1). Von einer anderen, zahlreichen Gruppe der Sokratesschüler kannte das Altertum schriftlich aufgezeichnete Dialoge im Sinne und Stile des Sokrates. Im Anschlufs an die mündlich mit so glänzender Fertigkeit geübte Unterredungskunst des Sokrates entstand eine neue Literaturgattung, das „Sokratesgespräch“. Diese neue Literaturgattung ist ein sprechender Beweis von dem nachhaltigen Eindruck, den die Begabung des Sokrates für diese Form der Gedankenentwicklung hinterlassen hatte. Die meisten der in diesem Sinne verfafsten Dialoge aber waren den Sokratesschülern, deren Namen sie trugen, nur untergeschoben. Uns ist überdies davon nur ganz weniges und dabei völlig Unbedeutendes erhalten. Auch über diese un-

echten und dazu meist verlorenen „Sokratesgespräche“ können wir stillschweigend hinweggehen.

In Kürze zu berücksichtigen bleiben nur vier Namen aus dieser Gruppe, über deren im Sinne des Sokrates verfaſste Dialoge sich etwas sagen läſst: Xenophon, Äschines, Euklid und Phädon. Von Interesse ist bei diesen vornehmlich die Frage, inwieweit sie den Geist des sokratischen Wirkens erfaſst hatten und seinen Gedanken einer Verbesserung der öffentlichen Zustände durch richtige Ausbildung der leitenden Männer aufrechterhielten und fortführten.

Für uns steht hier, schon wegen der Zahl und Bedeutung seiner erhaltenen Schriften, Xenophon an der Spitze. Anscheinend aber hat er, auch abgesehen von diesem Umstande der Erhaltung, von allen den hier in Betracht Kommenden am meisten sich mit der Gesamtheit der Zwecke des Sokrates erfüllt. Und doch bietet auch er nur ein verkümmertes Abbild dessen, was Sokrates gewollt hat.

Xenophon, in Athen geboren, lebte ungefähr von 426—354. Er gehörte zur Jüngerschaft des Sokrates im letzten Jahrzehnt des Lebens desselben. Über die Art, wie Sokrates ihn als Schüler geworben, wird eine unbeglaubigte Anekdote erzählt. Sokrates begegnet dem auffallend schönen Jüngling in einer engen Straſse, versperrt ihm mit seinem Stabe den Weg und richtet eine Reihe von Fragen an ihn, wo man diese und jene Lebensbedürfnisse kaufen könne. Xenophon gibt darauf Bescheid. Darauf fragt Sokrates: Wo aber kann man zum „schönen und guten“ Manne werden? Jener weiſs keine Antwort zu geben. Darauf Sokrates: So folge und lerne (D. L. II. 48). Vielleicht ist diese Anekdote ein Nachhall der Erzählung (Mem. IV. 1), wie Sokrates den jungen, schönen und bildungseifrigen, schon vor dem gesetzlichen Lebensalter um die öffentlichen Angelegenheiten sich kümmernden, aber eingebildeten Euthydemos als Schüler gewinnt, und vielleicht ist dieser Euthydemos Xenophon selbst.

Im Jahre 400 ging Xenophon nach Kleinasien, um im Gefolge des jüngeren Cyrus dessen Kriegszug gegen seinen

Bruder, den Perserkönig, mitzumachen, um diesen vom Throne zu stürzen. Cyrus wird in der Schlacht bei Kunaxa besiegt und fällt; Xenophon beteiligt sich in hervorragender Stellung an dem berühmten Rückzuge der 10000 griechischen Söldner quer durch Kleinasien zum Schwarzen Meere, den er in seiner „Anabasis" beschrieben hat. Er führte dann einen Teil jener Truppe den Spartanern zu und kämpfte in der Schlacht bei Koronea 394 gegen seine Vaterstadt. Wahrscheinlich wegen dieser Stellungnahme wurde er seines athenischen Bürgerrechts verlustig erklärt (Anabas. V. 3, 6 f.). Er lebte später längere Zeit auf einem ihm von den Spartanern geschenkten Landgute im Peloponnes und endete seine Tage, durch Kriegsunruhen von dort vertrieben, wahrscheinlich in Korinth.

Xenophon hat sich die Lehre des Sokrates von den Eigenschaften, die zu einer leitenden Stellung erforderlich sind, als treuer Schüler zu eigen gemacht. Wie er in seiner eigenen Lebensführung nach einem alten Zeugnisse (D. L. II. 56) die des Sokrates genau nachzubilden suchte (wobei er aber freilich in wesentlichen Stücken, wie in der Neigung zum Landbau, zur Jagd und Reitkunst und zum Kriegswesen, von Sokrates abwich und in einer altväterlichen Frömmigkeit mit Vergröberung der sokratischen Vorstellungen von Gebet und Opfer diesen weit überbot), so bewegt sich auch in denjenigen seiner philosophischen Schriften, in denen er im eigenen Namen spricht, alles um den Begriff der Herrschertüchtigkeit. Diese Schriften leiden jedoch an zwei Hauptmängeln. Einesteils fehlt ihnen die Schärfe in der Feststellung und Unterscheidung der Begriffe, andernteils tritt an Stelle des sokratischen Gedankens, dafs der leitende Mann, indem er seinem eigenen Wohle dient, doch zunächst und vor allem das Wohl des Staates oder der ihm Anvertrauten fördert, ein starkes Überwiegen des selbstischen Interesses. Bei ihm stehen die von Sokrates geforderten Herrschereigenschaften ganz im Dienste des eigenen Vorteils und Erfolges; das letzte Ziel ist Ausnutzung der Untergebenen für die eigenen Zwecke. Zur Begründung dieser Sätze wird es genügen, einen Blick auf die beiden am

meisten charakteristischen Schriften zu werfen, in denen er das Ideal eines Herrschers im Staate und eines Haushalters entwirft, die „Erziehung des Cyrus“ und die „Haushaltungskunst“.

In letzterer Schrift wollte Xenophon offenbar das von Sokrates weniger berücksichtigte Walten des „Schönen und Guten“ (6, 12) in einem grofsen Haushalt vorführen. Er entwirft das Idealbild eines klugen Haushalters, der mit klug berechnetem Wohlwollen alle an der Leitung Beteiligten im Interesse des Gedeihens des Ganzen, aber schliefslich doch nur im Interesse des eigenen Vorteils auszunutzen versteht. Die „Erziehung des Cyrus“ handelt keineswegs nur von der Ausbildung dieses Herrschers, des älteren Cyrus nämlich, sondern gibt ein nach sokratischen Gesichtspunkten umgemodeltes romanhaftes Bild von der Bewährung der erlangten Eigenschaften in einer langjährigen Herrschertätigkeit. Die durch die Erziehung entwickelte Herrschertüchtigkeit desselben beruht auf Naturanlage, aber diese ist, abweichend von Sokrates, vornehmlich durch seine aristokratische Herkunft gewährleistet. Im übrigen wimmelt diese Schrift förmlich von Gedankenparallelen zu den „Denkwürdigkeiten“. Dagegen zeigt sich deutlich, dafs Xenophon die systematische Zusammenfassung und Ableitung der sittlichen Tugenden bei Sokrates selbst nicht verstanden und sich zu eigen gemacht hat. So werden die verschiedenen Tugenden ohne inneres Band und einheitliche Ableitung aus einem gemeinsamen Zwecke einfach nebeneinandergestellt. So ist die Sophrosyne nicht, wie bei Sokrates, der Gesamtbegriff der Herrschertugenden, sondern eine Tugend neben den übrigen, die noch überdies ganz in der schwankenden Bedeutung des populären Sprachgebrauchs bald dies, bald jenes bedeutet (z. B. I. 2, 6 ff.; III. 1, 16 ff.; VIII. 1, 23 ff.). Ebenso ist auch hier das eigene Interesse nicht nur die letzte Triebfeder, sondern auch der letzte Zielpunkt alles Handelns.

Von Äschines gab es sieben Dialoge, darunter einen „Alkibiades“, die aber teilweise schon im Altertum für un-

echt erklärt worden sind (D. L. II. 61 ff.). Inwieweit sich dieser Sokratiker das Ganze des sokratischen Gedankenkreises angeeignet hat, läfst sich aus den geringfügigen erhaltenen Resten nicht erkennen.

Euklid von Megara und Phädon von Elis schlugen später selbständige, von Sokrates sehr weit abführende Bahnen ein und gehören daher ihrer eigentlichen Bedeutung nach in den zweiten Hauptabschnitt dieser Periode, zu den „kleineren sokratischen Schulen". Doch müssen beide ursprünglich in ihren Dialogen als reine Sokratiker aufgetreten sein. Die sechs dem Euklid und die zwei dem Phädon beigelegten sokratischen Dialoge (D. L. II. 108, 105) wurden freilich schon im Altertum hinsichtlich ihrer Echtheit angezweifelt (D. L. II. 64). Über den Inhalt der euklidischen Dialoge ist nichts bekannt. An den beiden dem Phädon beigelegten zeigt sich so recht deutlich, wie im späteren Altertum die erdichteten Situationen dieser Schriften mifsverständlich für Geschichtserzählung genommen wurden. In dem einen, „Zopyros", war ausgeführt, wie ein Physiognomiker dieses Namens an Sokrates alle erdenklichen verkehrten Naturanlagen entdeckt, worauf dann Sokrates die Richtigkeit dieser Beurteilung anerkennt, aber zeigt, wie er diese Anlagen durch Selbstzucht gebändigt und ausgerottet habe. Diese Erfindung Phädons wurde dann später, wie z. B. die Erwähnung bei Cicero (Fat. c. 5) zeigt, als ein tatsächlich geschehener Vorgang verstanden und weitererzählt. In dem anderen Dialog hatte Phädon Sokrates sich mit einem Schuster, namens Simon, in dessen Werkstätte unterreden lassen. Dieser erdichtete Simon wurde dann später zum Range einer wirklichen Persönlichkeit erhoben, der man die Aufzeichnung von 33 angeblich von Sokrates mit ihm gehaltenen Unterredungen unterschob (D. L. II. 122 f.).

Zweite Stufe.

Die kleineren sokratischen Schulen und Plato (399 bis nach 300).

Die Erscheinungen dieser Stufe nehmen, wie die reinen Sokratiker, ihren Ausgang von Sokrates, unterliegen aber durchweg aufserdem auch noch anderen Einflüssen. Bei ihnen kommt an Stelle einer Reform der öffentlichen Zustände oder doch neben derselben mehr und mehr die Loslösung des einzelnen Denkers von der Gemeinschaft im Streben nach individueller Befriedigung zum Durchbruch. Die Frage nach dem wahren Lebensziel des Einzelmenschen taucht auf und wird in verschiedener Weise, wenn auch noch nicht methodisch und mit wissenschaftlicher Begründung beantwortet. Doch wird daneben noch immer die Frage nach dem wahren und vollkommenen, dem „besten" Staate behandelt. Auf dieser Stufe vollzieht sich der eigentliche Übergang zu dem endgültigen Problem der antiken Philosophie.

Die kleineren sokratischen Schulen sind die kynische, die kyrenaische und die megarische nebst der elisch-eretrischen, an die sich noch einige popularphilosophische Erscheinungen gegen Ende des Zeitraums anschliefsen. Dann folgt Plato. Es ergibt sich also folgende Anordnung:

1. Die Kyniker.
2. Die Kyrenaiker.
3. Die megarische nebst der elisch-eretrischen Schule.
4. Popularphilosophische Erscheinungen im Anschlufs an diese Schulen.
5. Plato.

I. Die Kyniker.

1. Antisthenes.

Der Begründer der kynischen Schule zeigt in seiner Geistesrichtung noch nicht diejenige volle Einheitlichkeit

aus einem Gufs, die seine Nachfolger auszeichnet. Er ist durch verschiedene Einflüsse hindurchgegangen, die ihre Spuren bei ihm zurückgelassen haben, und wir müssen daher, um sein Wesen richtig zu erfassen, dieser Entwicklung, soweit es noch möglich ist, nachzugehen versuchen.

Antisthenes lebte ungefähr von 435—370 (Z. 281, 1). Er galt für den Sohn eines athenischen Bürgers und einer thrazischen Sklavin und „soll" demgemäfs kein vollbürtiger und vollberechtigter athenischer Bürger gewesen sein. Die Anekdoten, die im Anschlufs an diese angebliche Halbbürtigkeit auftreten (D. L. VI. 1, 4; II. 31), können ihr natürlich nicht zum Range einer geschichtlichen Tatsache verhelfen. Er war ursprünglich Schüler des Gorgias in der Redekunst (D. L. VI. 1). Dafs er auch selbst Unterricht in der Beredsamkeit erteilt habe, kann nur daraus geschlossen werden, dafs er, nachdem er Sokrates kennen gelernt, seine Schüler aufgefordert haben soll, seine Mitschüler bei diesem zu werden (D. L. VI. 2). Dagegen wird ausdrücklich betont, dafs diese jugendliche Beschäftigung seinen Schriften ein rhetorisches Gepräge gegeben habe, das namentlich in einzelnen derselben stark hervorgetreten sei (D. L. a. a. O.). Noch Cicero liest ihn gern, obgleich er ihn mehr für einen scharfsinnigen als für einen gelehrten Autor hält (ad Att. 12, 38).

Gleichzeitig mufs er auch von den älteren Sophisten beeinflufst worden sein. Noch zur Zeit seines Verkehrs mit Sokrates läfst ihn Xenophon im „Gastmahl" (4, 62 f.) mit Prodikos, Hippias und anderen Sophisten in Verbindung stehen. Dafs er auch von Protagoras beeinflufst worden sei, könnte daraus gefolgert werden, dafs auch er (nach Aristoteles) behauptete, es sei keine falsche Aussage und kein Widersprechen möglich (1024b, 33; 1046, 20). Doch scheint bei ihm diese Behauptung aus anderen, mit der sokratischen Begriffslehre zusammenhängenden Voraussetzungen abgeleitet worden zu sein; wovon nachher.

Mit höchster Begeisterung schlofs er sich sodann in schon etwas vorgerückten Jahren an Sokrates an, so dafs auch sein Zusammensein mit diesem in das letzte Jahrzehnt

des Wirkens desselben fällt. In Xenophons „Denkwürdigkeiten“ (III. 11, 17) nennt ihn Sokrates als einen derjenigen, die nie von seiner Seite weichen, und unterredet sich mit ihm über den Wert tüchtiger Freunde, auch wenn sie arm sind, in der Absicht, auf diese Weise indirekt einem der Gefährten, der einen armen Freund verachtete, eine Lektion zu erteilen (II. 5). Anscheinend wird dadurch auch Antisthenes als arm bezeichnet.

Ein sehr viel vollständigeres Charakterbild des Antisthenes aus der Zeit des gemeinsamen Verkehrs mit Sokrates zeichnet Xenophon in seinem „Gastmahl“. Auch hier tritt zunächst seine leidenschaftliche Anhänglichkeit an Sokrates hervor. Als jeder der Anwesenden angeben soll, in welchem Sinne er zur Gemeinde des Liebesgottes gehöre, erklärt Antisthenes, aufs heftigste in Sokrates verliebt zu sein, woran sich dann ein Austausch von Scherzreden über die angebliche Sprödigkeit des Sokrates anschliefst (6, 4—6). Hier erscheint er ferner als der immer schlagfertige Disputierer, der durch häufiges Eingreifen Leben und neue Wendungen in die Unterhaltung bringt (2, 13; 3, 4; 4, 2. 6; 6, 5). Er gerät dabei gelegentlich auch ins Derbe und Unfeine hinein und mufs sich von Sokrates, weil er das Kapitel Xanthippe zur Sprache bringt, eine leichte Zurechtweisung gefallen lassen (2, 10). Insbesondere treten hier auch schon einige charakteristische Züge seiner späteren Denkrichtung hervor. So die in seiner schriftstellerischen Tätigkeit und gewifs auch in seiner mündlichen Lehre so umfassend hervortretende Neigung zu einer moralisierenden Auslegung der homerischen Gedichte. Er bezeichnet die Rhapsoden, die den ganzen Homer auswendig wissen, als höchst einfältige Menschen. Es ist sehr bezeichnend, dafs ihm Sokrates mit der Bemerkung beitritt, jene verständen von dem tieferen Unter- und Hintersinn der homerischen Dichtungen nichts. Mit dieser Bemerkung erscheint Sokrates selbst geradezu als der Urheber der lange Zeit so beliebten moralisch-allegorischen Auslegung des Homer und das umfassende Vorgehen des Antisthenes in dieser Richtung als eine der von Sokrates empfangenen Anregungen. In

diesem Sinne legte z. B. Sokrates die Verwandlung der Gefährten des Odysseus in Schweine durch Circe auf Verleitung zur Unmäfsigkeit in Speise und Trank aus (Mem. I. 3, 7). Auch die verschiedene Behandlung der Edlen und des Volkes durch Odysseus bei einer ausgebrochenen Panik deutete er, wie schon erwähnt, auf Unterschiede des inneren Wertes. Auch die gemeinsame Lektüre der „alten Weisen" mit den Gefährten (Mem. I. 6, 14), wobei, wenn sie „etwas Gutes" antreffen, dies zur Nutzanwendung herausgegriffen und angeeignet wird, deutet auf den Ursprung dieser Richtung von Sokrates hin.

Noch weit charakteristischer für den späteren Antisthenes ist die ihm hier beigelegte Stellung zum Reichtum. Als jeder dasjenige namhaft machen soll, worauf er sich am meisten zu gute tut, nennt Antisthenes seinen Reichtum (3, 8) und erläutert dies (4. 34—44) in folgender Weise. Er hat so wenig, dafs er es kaum zu finden weifs. Gleichwohl genügt dies zur Deckung seiner wirklichen Bedürfnisse vollständig. Er kann sich sättigen, hat ein Obdach und eine Lagerstätte, auf der er sich des vortrefflichsten Schlafes erfreut. Sein geschlechtliches Bedürfnis befriedigt er bei solchen, mit denen sich sonst niemand einlassen will, und die daher über die Mafsen zärtlich gegen ihn sind (vergl. D. L. VI. 3). Bei allen diesen Bedürfnisbefriedigungen hat er überdies mehr Genufs als zuträglich. Will er sich einmal etwas Besonderes zu gute tun, so holt er sich die Leckerbissen nicht vom Markte, sondern aus der Vorratskammer des Appetites, d. h. er wartet noch besonders das stärkere Hervortreten des Bedürfnisses ab. Sollte er einmal sein bifschen Habe verlieren, so gibt es keine so unergiebige Arbeit, die ihm nicht leicht den für ihn ausreichenden Unterhalt gewähren würde. Aber auch zu den besten Tugenden gewährt ihm dieser „Reichtum" den Antrieb. Zu ungerechten Handlungen gegen andere fehlt ihm jede Versuchung. Er macht ihn aber auch freigebig. Denn er ermöglicht es ihm, an den Reichtümern der Seele, von denen er bei Sokrates ohne Entgelt erworben hat, soviel er tragen konnte, jedem, der Lust hat, ohne Opfer jeden beliebigen

Anteil zu gewähren. Das köstlichste Gut aber, das er seinem Reichtum verdankt, ist die unbegrenzte Mufse, die es ihm ermöglicht, den ganzen Tag mit Sokrates zusammen zu sein.

Hier erkennen wir bis auf den einzelnen Wortlaut den gelehrigen Schüler des Sokrates in dessen zentraler Schätzung der Enthaltsamkeit und Bedürfnislosigkeit.

Inwieweit einige bei späteren Schriftstellern überlieferte Anekdoten aus dieser Lehrzeit bei Sokrates geschichtlichen Wert haben, läfst sich nicht ausmachen. So, dafs das ihm zugehörige Häuschen im Piräus gelegen und er täglich die Meile Weges nach Athen hin und her zurückgelegt habe, um mit Sokrates zusammen zu sein (D. L. VI. 2). So der Zug, dafs er die Risse seines Mantels mit einer gewissen Ostentation und Effekthascherei nach aufsen gekehrt habe, was Sokrates einst zu der Bemerkung veranlafst habe: „Ich sehe aus den Löchern deines Mantels die Eitelkeit herausschauen“ (VI. 8; II. 36). Dafs er beim Tode des Sokrates gegenwärtig war, bezeugt Plato im Phädon (59 B).

Nach dem Tode des Sokrates eröffnete er selbst eine Schule in dem aufserhalb der Stadtmauern gelegenen Gymnasium Kynosarges (D. L. VI. 13). Ob diese Anstalt noch zu seiner Zeit, wie ursprünglich, für die Leibesübungen der nicht Vollbürtigen bestimmt war, ist zweifelhaft (Bernays, Apollon. v. Th. p. 91). Dagegen stammt von dieser Örtlichkeit wohl ursprünglich der Name „Kyniker“ (D. L. VI. 13 und Menag. z. d. St.), der erst später die Nebenbedeutung der die Gesetze der Sitte und des Anstandes Verletzenden (Kyniker = die Hündischen) angenommen hat. Dafs er sich für seinen Unterricht hätte bezahlen lassen, könnte man aus der Anekdote schliefsen, nach der er auf die Frage, warum er so wenig Schüler habe, geantwortet hätte: „Weil ich sie mit einem silbernen Stabe austreibe“ (VI. 4). Doch ist der Sinn dieser Äufserung zweifelhaft. Auch die Anekdote, nach der ein Hörer von auswärts ihm eine Spende in Aussicht stellt, wenn sein Schiff mit Lebensmitteln angekommen sein würde, worauf Antisthenes beim Krämer sich seinen Sack mit Mehl füllt und diesen ebenfalls auf

die Ankunft jenes Schiffes vertröstet (VI. 9), setzt nicht eigentliche Bezahlung voraus. Jedenfalls stünde diese in direktem Widerspruche mit der Rede über seinen Reichtum in Xenophons „Gastmahl“. Nur gelegentliche Beisteuern zu seinem Lebensunterhalt, vornehmlich in Naturalien, scheint er nicht verschmäht zu haben, während er im übrigen durch ein kleines Besitztum und durch seine Bedürfnislosigkeit gegen Mangel geschützt war.

Mehrere spätere Schriftsteller (D. L. VI. 13) berichten, Antisthenes habe schon die vollständige kynische Bettlertracht angelegt: den doppelgeschlagenen Mantel aus grobem Stoffe als einziges Kleidungsstück, Ranzen und Stab, wildwachsenden Bart. Dies ist jedoch aus manchen Gründen wenig wahrscheinlich. Seine umfassende schriftstellerische Tätigkeit und der Gegensatz, in den sich sein Schüler Diogenes in bezug auf die Lebensführung zu ihm stellt, sprechen wenigstens gegen die Obdachlosigkeit. Zum Überfluſs besitzen wir auch ein ausdrückliches Zeugnis eines älteren Schriftstellers (Neanthes von Kyzikos um 240 vor Chr. bei D. L. a. a. O.). Danach reduzierte er die zwei von Sokrates noch beibehaltenen Kleidungsstücke auf eins, den Mantel, trug diesen aber zum Schutze gegen die Kälte doppelt geschlagen, während er die übrigen Abzeichen des umherschweifenden Bettlertums, den Stab und den Ranzen für die einzusammelnden Nahrungsmittel, noch nicht annahm. Dazu stimmt der Rat, den er dem Diogenes erteilte, als dieser — natürlich noch in seiner Schülerzeit — um ein Unterkleid bettelte, er möge den Mantel doppelt schlagen (ib. 6).

Daſs er Diogenes nicht radikal und konsequent genug war, geht daraus hervor, daſs dieser ihn einmal mit einer Trompete verglichen haben soll, die zwar andere anfeuere, selbst aber ihren eigenen Ton nicht höre (Stob. Flor. 13, 19; Dio Chrys. VIII. 275). Dazu stimmt auch die Anekdote, daſs ihm Diogenes in seiner letzten Krankheit mit der Frage, ob er nicht eines Freundes bedürfe, einen Dolch anbietet, der ihn von seinen Leiden erlösen könne; Antisthenes aber antwortet, er wünsche von den Leiden, nicht aber vom

Leben erlöst zu sein (D. L. VI. 19). Hier haben wir noch den echten Schüler des Sokrates, dem auch noch das Leben an sich ein Gut war. Es ist daher auch wenig glaublich, dafs man schon ihn den „Hund schlechthin", den Hund par excellence genannt habe (ib. 13). Der Name „Hund" soll nach einem anderen, sehr glaubwürdigen Zeugnis (Suid.) sogar dem Diogenes zuerst beigelegt worden sein.

Von einem rauhen Verhalten gegen seine Schüler ist nur einmal die Rede, wo er dies zugleich durch den Vergleich mit dem Verhalten des Arztes den Kranken gegenüber rechtfertigt (ib. 4). Im übrigen wird mehrfach sein gelassenes und liebenswürdiges Wesen im Verkehr gerühmt, durch das er jeden gewinne, und das auch in seinen Schriften hervortrete (ib. 14 f.), und ausdrücklich betont, dafs er Sokrates nicht nur in der Abhärtung, sondern auch im Gleichmut nacheifere (ib. 2). Also auch darin noch der echte Sokratiker!

Bemerkenswert ist die grofse Zahl und die mannigfaltigen Themata seiner Schriften. Es gab von denselben eine sachlich geordnete Gesamtausgabe in zehn Bänden, deren Inhaltsverzeichnis Diogenes Laertius (a. a. O. 15 ff.) mitteilt. Die Zahl der hier aufgeführten Titel ist ungefähr 63. Der erste Band enthielt Reden und rhetorische Schriften; darunter werden auch die beiden unter seinem Namen erhaltenen Vorträge „Aias" und „Odysseus" aufgeführt, die aber so, wie sie vorliegen, der gröfsten Wahrscheinlichkeit nach untergeschoben sind. Es folgten dann einige physiologische Abhandlungen, an die sich aber sofort bis Ende des fünften Bandes Ethisch-Politisches anschlofs. Band VI und VII enthielten logisch-erkenntnistheoretische Schriften, doch mit einigen fremdartigen Einschiebseln anderen Inhalts. Band VIII und IX Schriften zur Literatur, besonders zu Homer, den er mit seiner moralisierenden Auslegung aufs reichlichste bedacht hat. In Band X war Verschiedenartiges zusammengestellt, dessen Echtheit anscheinend bezweifelt wurde, wie denn in der Tat schon der ungefähr ein Jahrhundert nach ihm lebende Stoiker Persaios mehrere der hier aufgeführten Schriften als unecht verwarf (D. L. II. 61).

Das wenige, was aus den einzelnen Schriften unter Beifügung des Titels angeführt wird, ist ganz ohne Bedeutung und gibt keinen Aufschlufs über Inhalt und Gedankengang derselben. In die Gedankenwelt des Antisthenes können wir nur aus den vereinzelten aus seinen Schriften überhaupt erhaltenen Sätzen und aus den ihm zugeschriebenen Sentenzen einigermafsen einen Einblick gewinnen.

Diese Gedankenwelt nun scheint nicht ein systematisches Ganzes aus einem Gufs gebildet zu haben. Die meisten seiner Lehren sind Weiterbildungen ganz bestimmter Gedanken des Sokrates, die anregend auf ihn gewirkt haben. Inwieweit dabei aufserdem noch andere Einflüsse mitgewirkt haben, läfst sich bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten kaum bestimmen.

Zunächst scheint ihn die sokratische Begriffslehre lebhaft angezogen zu haben. Er begnügte sich aber nicht damit, wie Sokrates den Begriff als dasjenige zu bezeichnen, was ein jedes Ding ist; er nannte ihn „das, was ein Ding ist und war“ (D. L. VI. 3). Vielleicht wollte er dadurch ausdrücken, dafs der Begriff das dauernde Wesen der Dinge bezeichne. Auf dem Boden der Begriffslehre nun scheint er später schon dadurch in einen Gegensatz zu Plato gekommen zu sein, dafs er die bei diesem später auftretende Verdinglichung der Begriffe als immaterielle Substanzen (Ideen) verwarf und bei den Begriffen als blofsen Gebilden unseres Denkens stehen blieb. Direkte Zeugnisse für diesen Streit sind freilich nur aus sehr später Zeit vorhanden (Z. 295, 2). Nach diesen hätte Antisthenes gesagt, er sehe wohl das Pferd, aber nicht die „Pferdheit“. Worauf Plato, das sei natürlich, da ihm das Auge fehle, mit dem man die Pferdheit sehe. Hat dieser Konflikt wirklich stattgefunden, so ist es sehr möglich, dafs die plumpe Verspottung der Ideenlehre, die Plato im „Euthydemos“ (301 ff.) den beiden Sophisten in den Mund legt, tatsächlich zur Kennzeichnung der Polemik des Antisthenes dienen sollte. Dieser Spott ist gegen die platonische Lehre von der „Gegenwärtigkeit“ (Parusie) der Ideen in den Einzeldingen gerichtet. Es wird

daraus gefolgert: „Wenn bei dir ein Ochse gegenwärtig ist, so bist du ein Ochse, wenn Dionysodor, so bist du Dionysodor."

Für Antisthenes ist bei dieser Ablehnung der Ideenlehre wie für Sokrates der Begriff nur die denkende Zusammenfassung des durch die Erfahrung und den gesunden Menschenverstand Gegebenen. Es ist sehr wahrscheinlich, daſs wir in der in Platos „Theätet" aufgeführten Formel, Wissen sei die richtige Meinung mit Definition (201 C ff.), seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt in seiner ganzen Vollständigkeit vor uns haben. Er fordert also eine begriffliche Fixierung des dem natürlichen Erkennen Gegebenen, die Aussagen des gesunden Menschenverstandes auf deutliche Begriffe gebracht. Sicher ist freilich diese Auslegung nicht, doch scheint er auch sonst mit Eifer auf die Verdeutlichung der Vorstellungen gedrungen zu haben. „Der Anfang der Bildung ist die Untersuchung der Benennungen," d. h. der die Vorstellungen bezeichnenden Wörter (Epiktet Diss. I. 17). Eine seiner Schriften führte daher den Titel „Über Bildung oder über die Benennungen" (D. L. VI. 17).

Er muſs aber von der Begriffslehre aus zu allerlei abstrusen und seltsamen Folgerungen gekommen sein, die ihm von seiten des Aristoteles den Vorwurf der „Ungebildetheit" und „Albernheit" zuziehen (1043 b, 24; 1024 b, 32). Aristoteles aber bezeichnet diese Irrwege seines logischen Denkens nur sehr unbestimmt, und in den Stellen bei Plato, die man auf diesen Teil seiner Lehre zu beziehen pflegt, wird er nicht ausdrücklich genannt. Es ist daher zwar wohl möglich, daſs er zu einer Zeit, wo es noch keine Logik gab, von seiner Begriffslehre aus in allerlei Irrtümer geriet. Da aber die vorhandenen Nachrichten nicht ausreichen, uns von diesen Irrtümern ein deutliches Bild zu machen, da ferner diese Fehlgriffe mehr in die Vorgeschichte der Logik als in die Geschichte der Philosophie gehören, und da dieselben endlich auf seine eigentlichen Lehren keinen Einfluſs geübt zu haben scheinen, so können wir die Einzelheiten dieser Nachrichten auf sich beruhen lassen. Nur das sei angeführt, daſs er angeblich von seiner Begriffslehre aus —

wie, ist nicht recht begreiflich — zu der Annahme gelangte, man könne von jedem Dinge nur es selbst aussagen (z. B. Mensch ist Mensch: identische Urteile), wodurch geradezu die Möglichkeit der Definition als Angabe einer Mehrheit von Merkmalen wieder aufgehoben worden wäre. Vielleicht behauptete er die ausschliefsliche Möglichkeit der identischen Urteile nur für die einfachsten Vorstellungen, die keine Mehrheit von Merkmalen enthalten (Aristot. 1043b, 28). Noch unbegreiflicher ist es von seinen Voraussetzungen aus, dafs er auch die bekannten Behauptungen aufgestellt haben soll, es gebe keine widersprechenden und keine falschen Aussagen (Arist. 1024b, 32; 104b, 20; D. L. IX. 53). Diese paradoxen Behauptungen sollen dann den Hauptzusammenstofs mit Plato herbeigeführt haben. Er soll zur Verlesung einer Abhandlung, in der er die Unmöglichkeit des Widersprechens bewiesen hatte, Plato eingeladen haben. Als er diesem sein Thema mitteilte, suchte derselbe ihn seines Irrtums zu überführen, und das habe ihn zur Abfassung seiner Schrift „Sathon oder über das Widersprechen" veranlafst (D. L. III. 35). Dafs diese, wie der Bericht hinzufügt, zu einer dauernden Entfremdung zwischen beiden führte, ist schon nach dem Titel glaublich, da das Wort „Sathon" eine schmähliche Verhunzung des Namens Platos darstellt (sathe bedeutet das männliche Glied). Es ist daher auch sehr wohl möglich, dafs auch die Verspottung der beiden obigen Sätze im „Euthydemos" vornehmlich gegen Antisthenes gerichtet ist. Übrigens war das Verhältnis der beiden wohl auch schon vor diesem Bruche kein besonders sympathisches, wenigstens wenn auf die darüber überlieferten Anekdoten etwas zu geben ist. Bei einem festlichen Aufzuge mit prächtigen Reitpferden sagt Antisthenes zu Plato, er sei auch ein solches sich brüstendes Prunkrofs, und als er einst den erkrankten Plato besucht und ein Gefäfs mit ausgebrochener Galle stehen sieht, sagt er: „Die Galle sehe ich da, aber den Dünkel nicht" (D. L. VI. 7).

Ein anderer von Sokrates übernommener und noch schärfer ausgebildeter Punkt ist dessen Neigung zu einem rein geistigen und einheitlichen Gottesbegriff. Folgender

Ausspruch über die Gottheit, vielleicht aus seiner Schrift über die Natur, wird angeführt: „Aus einem Bilde wird er nicht erkannt, mit den Augen wird er nicht gesehen, keinem gleicht er. Deshalb kann ihn niemand aus einem Bilde kennen lernen“ (Theodoret, Gr. aff. cur. I. cf. Clem. Al. Protrept. VI. 71). Und ausdrücklich aus derselben Schrift wird das Wort angeführt, nach der Satzung gebe es viele Götter, nach der Natur aber nur einen (Philodem D. 538).

Zu dieser Lehre steht es denn freilich in einem seltsamen Widerspruch, wenn eine bei Plato öfter erwähnte materialistische Lehre, nach der nicht nur die sinnenfälligen Dinge, sondern alles Existierende überhaupt rein stofflich und auch die Seele ein stoffliches Ding sei, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf Antisthenes bezogen wird (Z. 297 ff.). Plato nennt zwar an den betreffenden Stellen den Vertreter dieser Lehre nicht, und so fehlt es an der vollen Gewifsheit, ob Antisthenes gemeint ist. Vielleicht betonte er nur im Gegensatze gegen die abstrakte Ideenlehre des Euklid, der die Dinge der Erscheinungswelt für blofsen Schein erklärte, die Realität der Einzeldinge und des Stoffes. Jedenfalls können wir auch diesen Punkt hier auf sich beruhen lassen, da auch ihm eine entscheidende Bedeutung für das wichtigste und einzig nachdrücklich fortwirkende Lehrgebiet des Antisthenes, das ethische, nicht zukommt. Zur Glückseligkeit bedarf es nach seiner Überzeugung allein der Tugend. Diese ist Sache des Handelns und bedarf nicht vieler Beweisführungen oder wissenschaftlicher Kenntnisse (D. L. VI. 11). Soll doch Antisthenes die zur Tugend Gelangten z. B. vom Studium der Sprache und Literatur als von etwas Fremdartigem und Ablenkendem abgemahnt haben (ib. 103).

Das ganze Schwergewicht fällt bei ihm, wie bei Sokrates, auf die Fragen des praktischen Lebens. Hier aber zeigt sich der ganze Gegensatz gegen seinen Meister. Es handelt sich nicht mehr darum, die Leiter in Staat und Hauswesen für ihren Beruf in der Gemeinschaft vorzubilden. Schon die gesellschaftliche Stellung, die er einnahm, mufste ihn gegen diese Aufgaben gleichgültig machen und ihm den

epochemachenden Übergang zur Isolierung als Einzelmensch erleichtern. Dazu kam noch, dafs er nicht nur das Lebenswerk des Sokrates so schrecklich hatte scheitern sehen, sondern dafs die Verderbnis der öffentlichen Zustände inzwischen ins Hoffnungslose fortgeschritten war. Antisthenes hat daher für sie fast nur noch hoffnungslose Verurteilung und beifsenden Sarkasmus. Zwar, wenn er sagt, man müsse sich zum Staate verhalten wie zum Feuer, komme man zu nahe, so verbrenne man sich, bleibe man zu fern, so friere man (Stob. Flor. 45, 28), so liegt darin noch eine gewisse Anerkennung des Wertes der staatlichen Ordnung auch in ihrer Entartung. Anders lauten folgende Aussprüche. „Dann gehen die Staaten zu Grunde, wenn sie nicht mehr im stande sind, die Schlechten von den Tüchtigen zu unterscheiden.“ „Unsinnig ist es, aus dem Weizen den Lolch auszulesen und im Kriege die Untauglichen fernzuhalten, im Staatsleben dagegen die Schlechten nicht zurückzuweisen.“ In derselben steten Bezugnahme auf den Grundgedanken des sokratischen Wirkens rät er den Athenern, durch Volksbeschlufs ihre Esel zu Pferden zu ernennen, da sie ja auch durch blofse Abstimmung Leute, die nichts verstünden, zu Feldherrn machten (D. L. VI. 5, 6, 8). Und in einer Schrift, betitelt „Der Staatsmann“, unterwarf er die athenischen Demagogen der Reihe nach einer scharfen Kritik (Athenäus V. p. 220 D).

So entspringt die Tendenz, sich als einzelner aus dem allgemeinen Schiffbruch zu retten. Höchst charakteristisch für diese völlig veränderte Stellung zum öffentlichen Leben ist die neue Umformung des Begriffes des „Schönen und Guten“, die ihm beigelegt witd. Der Schöne und Gute ist jetzt derjenige, der von den Wissenden lernt, dafs die Übel, mit denen man behaftet ist, entrinnbar sind (ib. 8). Hier ist dieser alte Grundbegriff des Staatslebens ganz ins Individualistische umgeschlagen. Das eigene Wohlsein, das bei Sokrates überwiegend als Triebfeder zur Begründung des dem gemeinen Besten dienenden Verhaltens gegolten hatte, wird jetzt das oberste und beherrschende Prinzip. Die Frage nach der eigenen Glückseligkeit, dem vollkommenen Leben, dem höchsten Gut tritt an die Spitze, wenngleich

noch nicht in wissenschaftlicher Begründung. Der Moralismus schlägt in die Lehre vom Lebensziel um, die Philosophie kommt zu sich selbst, zu ihrer eigentlichen und wahren Aufgabe.

In der Bestimmung dieses letzten Zieles nun zeigt sich bei Antisthenes die bedeutsamste Beeinflussung durch Sokrates, freilich nicht durch das Ganze der sokratischen Lehre, sondern durch zwei bedeutsame Einzelpunkte derselben.

Der eine Punkt ist die ausschliefsliche Leitung des Handelns durch die Vernunft, d. h. durch eine auf den letzten Endzweck gerichtete Erkenntnistätigkeit. Sokrates hatte in der deutlichen Erkenntnis des Zweckmäfsigen das weit überwiegende Hilfsmittel zum richtigen Handeln gefunden. Daran hält Antisthenes fest. „Man mufs Vernunft besitzen oder einen Strick“ (Plut. Sto. rep. 14). Und auf die Frage eines neueintretenden Schülers nach den erforderlichen Utensilien antwortet er: „Ein neues Schreibheft, einen neuen Griffel und eine neue Wachstafel,“ wobei das dreimalige „neu“ durch ein Wortspiel zugleich bedeutet „und Vernunft“ (D. L. VI. 3). Ganz wie bei jeder axiologischen Ethik ist ihm daher das zur wahren Glückseligkeit führende Verhalten, die Tugend, lehrbar, und wenn einmal vollkommen deutlich in seinem ursächlichen Zusammenhange mit dem wahren Wohlsein erkannt, auch ein unverlierbarer Besitz (ib. 10, 12, 105). Auch die Bedenken, die Xenophon einmal gegen die ausschliefslich intellektuelle Begründung des Handelns äufsert (Mem. I. 2, 14—23), sind wahrscheinlich auf Antisthenes gemünzt. Trotz dieses überwiegenden Intellektualismus im Handeln aber forderte er doch auch noch „sokratische Kraft“, d. h. eine der richtigen Erkenntnis zur Seite stehende und sie in Tat umsetzende Willensenergie (D. L. VI. 11).

Der zweite Punkt ist der, dafs er das Lebensziel ausschliefslich aus der sokratischen Empfehlung der Bedürfnislosigkeit entnahm. Sokrates hatte gefunden, dafs die Bedürfnislosigkeit nicht nur eine sehr wichtige Vorbedingung der Leistungsfähigkeit ist, sondern dafs sie auch an sich

ein Gut ist. Sie macht den Göttern ähnlich, die nichts bedürfen, weil sie alles haben. Sie gewährt ferner auch in der einfachsten Weise das höchste Mafs des erreichbaren Sinnengenusses. Dieser götterähnliche Zustand der Selbstgenugsamkeit durch Verzicht auf die Fülle der hemmenden und fesselnden Bedürfnisse wird von Antisthenes zum ausschliefslichen Lebensideal erhoben (ib. 11). Die höchste und eigentlichste Befriedigung liegt in der Freiheit des Nichtbedürfens. Das Hauptmittel aber ferner, um zu dieser Freiheit zu gelangen, ist die Erkenntnis des Trügerischen der vermeintlichen Bedürfnisse, die Erkenntnis, dafs dieselben auf Wahnvorstellungen beruhen. So kommt es, dafs dieses wichtigste Hilfsmittel der Freiheit geradezu selbst als das höchste Gut bezeichnet wird.

Nach dem überaus wertvollen Zeugnisse des Clemens von Alexandria (Strom. II. § 130) setzte Antisthenes das höchste Gut in die „Illusionslosigkeit“ (atyphía). Alle die Dinge, die die Menschen für Bedürfnisse und Güter, deren Fehlen sie für Entbehrungen und Übel halten, durch die sie den Stöfsen und Schlägen des Geschicks tausend verwundbare Stellen bieten, sind nicht das, wofür sie gelten. Die wahre Erkenntnis enthüllt alle diese vermeintlichen Güter und Übel, die uns unsere Freiheit und Unabhängigkeit rauben, als Illusionen. Die vermeintlichen Güter und Übel sind in Wahrheit für das Werturteil Mitteldinge (Adiaphora im Sinne des Werturteils). Für sie alle gilt das weder — noch, weder Güter noch Übel. In dieser Erkenntnis liegt aber auch schon das Prinzip der rechten Lebensgestaltung, nämlich des freiwilligen Verzichts auf alle diese vermeintlichen Güter; sie führt zur Bedürfnislosigkeit und damit zur wahren Glückseligkeit. Wenn unter ausdrücklicher Berufung auf eine Schrift des Antisthenes ihm die Lehre beigelegt wird, das höchste Gut sei „das Leben nach der Tugend“ (D. L. VI. 104), so ist das doch erst eine abgeleitete Bestimmung, denn erstens ist Tugend an sich ein sehr vieldeutiger Begriff, der seinen Inhalt erst von der Werterkenntnis aus erhalten kann. Tugend ist das Streben nach den wahren Glückseligkeitswerten. Diese be-

stehen bei ihm im Nichtbedürfen und Nichtentbehren. Also ist Tugend das Streben nach der göttergleichen Selbstgenugsamkeit durch Bedürfnislosigkeit. Zweitens aber ist auch die so mit einem bestimmten Inhalt erfüllte Tugend nicht das eigentliche höchste Gut selbst, sondern nur etwas aus ihm Entspringendes. Das höchste Gut selbst ist eben das Durchschauen aller Illusionen.

Vom Ausgangspunkte der „Illusionslosigkeit“ aus ergibt sich für Antisthenes eine „Umwertung aller Werte“, zunächst in dem Sinne, dafs alles das, was nach den Wahnvorstellungen der Menschen als ein Gut, dessen Gegenteil als ein Übel erscheint, für etwas Gleichgültiges und Entbehrliches erklärt wird, das man haben oder nicht haben kann, ohne dafs dadurch der eigentliche Glücksstand geändert wird. Sinnengenufs, Reichtum, edle Geburt, Schönheit, Macht, Ehre, Freundschaft und Gemeinschaft, Familienglück, bürgerliche Freiheit auch im Gegensatze gegen den Sklavenstand, Vaterland, Götterschutz und Götterhilfe sind keine Güter, und alle die mühseligen Veranstaltungen, die man dieser Dinge wegen in Bewegung setzt, alle die Opfer, die man ihnen bringt, sind verloren. Das einzige wirkliche Gut ist die Unabhängigkeit von allem, was das Schicksal rauben kann. „Dem Schicksal nichts anheimstellen“, d. h. von seinen Launen das eigene Glück nicht abhängig machen (D. L. VI. 105), das ist in dieser Beziehung der oberste Grundsatz. Dem Verkehrsbedürfnis z. B. stellt er den Satz entgegen, die Philosophie habe ihm die Fähigkeit verliehen, mit sich selbst Umgang zu pflegen (D. L. VI. 6); der edlen Geburt den, dafs nur der Tugendhafte von Adel sei (ib. 10); dem Familienbande den, dafs der Gerechte höher zu schätzen sei als der Verwandte (ib. 12). Ohne Bedeutung für die wahre Glückseligkeit ist auch der Unterschied des natürlichen Geschlechts: „Des Mannes und des Weibes Tugend ist die gleiche“ (ib.).

Aber diese Umwertung nimmt noch eine viel zugespitztere Gestalt an. Da die vermeintlichen Güter sich der Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit des Weisen geradezu hinderlich und schädlich und die vermeintlichen

Übel sich ihr heilsam und förderlich erweisen, so werden die Güter direkt zu Übeln und die Übel zu Gütern.

Für diese Umkehrung liefert schon die Rede des Antisthenes in Xenophons Gastmahl über den Reichtum ein charakteristisches Beispiel. Der Begüterte ist allen möglichen Plackereien ausgesetzt und begehrt unersättlich nach mehr und wird dadurch unfrei, ja, er wird in Verbrechen oder gar, wie so manche Tyrannen, in die abscheulichsten Schandtaten verstrickt. Er, der völlig Arme dagegen, der eidlich beteuert keinen Obolus zu besitzen und an Grund und Boden nicht so viel, dafs sich ein Ringer davon mit Staub bestreuen könnte, ist aus den schon angegebenen Gründen der wahrhaft Reiche (4, 34 ff.).

Im Sinne dieser Umkehrung ist ferner der Sinnengenufs geradezu ein Übel. Beständig führt er das Wort im Munde: „Ich möchte lieber verrückt sein als geniefsen“ (D. L. VI. 3; S. Emp. Hyp. III. 181; Dogm. V. 73). Als jemand ein üppiges Genufsleben preist, sagt er: „Die Kinder meiner Feinde sollen schwelgen“ (D. L. VI. 8). Insbesondere gilt dies vom Geschlechtsgenufs. „Wenn ich die Aphrodite anträfe, würde ich sie erschiefsen.“ Sein Prinzip, das geschlechtliche Bedürfnis nur bei solchen Frauen zu befriedigen, die es ihm „Dank wissen“ (D. L. VI. 3; Xen. Gastm. IV. 38), beruht einesteils auf dem Bestreben, sich um ein so untergeordnetes Körperbedürfnis möglichst wenig Ungelegenheiten zu bereiten (in welchem Sinne er dem verfolgten Ehebrecher zuruft: „O du Unglücklicher, welcher Gefahr hättest du für einen Obolus entgehen können“ (D. L. VI. 4), anderenteils aber auch auf dem Interesse, die vom Ziele ablenkende Leidenschaft zu vermeiden.

Dagegen heifst er Mühsal, Schmerz und Schande als Hilfsmittel der Übung in der Verachtung der Scheingüter geradezu willkommen. Die Anerkennung der Menschen erscheint ihm als eine Gefahr. Er will lieber unter die Raben als unter die Schmeichler geraten (kórakes — kólakes, D. L. VI. 4), denn jene fressen die Toten, diese die Lebendigen. Wenn ihn die Menge oder ein Schlechter lobt, gerät er in Besorgnis, dafs er etwas Schlimmes begangen

haben möchte (D. L. VI. 5, 8). Dagegen mufs man die Feinde als ein Gut schätzen, denn sie merken zuerst unsere Fehler und sind also unsere besten Bundesgenossen (ib. 12; Plut. cap. ex host. util. Cic. De amic. 90).

Die allumfassende Tugend ist bei dieser Lebensauffassung die Einsicht, die das Leben im Sinne der Illusionslosigkeit regelt. Er preist sie daher als die sicherste Mauer, die weder durchbrochen noch durch Verrat eingenommen werden kann. Sie ist ein „uneinnehmbarer Gedankenbau" (ib. 13). Die Enthaltsamkeit und die Tapferkeit im Kampfe mit den Begierden und den Anfechtungen des Schicksals sind auf diesem Standpunkte nur selbstverständliche Modifikationen der Einsicht. Die Gerechtigkeit im engeren Sinne, die niemand unrecht tut, ergibt sich aus der Bedürfnislosigkeit von selbst, da das Begehren nach den Gütern und Vorzügen der anderen selbstverständlich wegfällt (Xenoph. Gastm. 4, 42). In diesem Sinne vergleicht Antisthenes den Neid mit dem Rost. „Wie dieser das Eisen, so zerfrifst der Neid den Charakter" (D. L. VI. 5). Aber auch noch in einem höheren Sinne fühlt er sich gedrungen, Gerechtigkeit zu üben, nämlich im Sinne der wahren Wohltat. Er ist freigebig mit seinem geistigen Besitz, der Einsicht, die von allen Übeln des Lebens erlöst (Xenoph. Gastm. 4, 43). In diesem Sinne vergleicht er sich mit dem Arzte, und rechtfertigt dadurch sein oft hartes und rauhes Verhalten gegen seine Schüler und seinen Verkehr mit den Gesunkenen (D. L. VI. 4, 6). Auch der in den Titeln seiner Schriften zweimal vorkommende Ausdruck „Aufseher" (D. L. VI. 17 f.) scheint darauf hinzudeuten, dafs er dem Weisen gleichsam das Amt eines Wächters und Mahners unter den Menschen beilegte. Dieser seelsorgerische Drang läfst sich aus der ganz auf sich selbst gestellten Lebensführung des Kynikers nicht folgerichtig ableiten. Welchen Grund sollte er haben, sich um das Wohlsein der anderen zu kümmern? Er scheint ein unwillkürlich nachwirkendes Erbteil des sokratischen Geistes zu sein.

Besonderer Erweisungen der Frömmigkeit bedarf es nicht. Der selbstgenugsame Weise verlangt nichts von der

Gottheit; auch ist es Aberglaube, dafs man dieser durch Opfer, Gebete u. dergl. etwas zu gute tun könne und dafür besondere Gnadenerweisungen von ihr erwarten dürfe. Er weist daher die kollektierenden Bettelpriester der „Göttermutter“ ab; für die Erhaltung ihrer Mutter müfsten die Götter selbst sorgen (Clem. Al. Protrept. p. 64). Der eine Gott verlangt keinen anderen Dienst als das wahrhaft vernünftige Leben. Ganz vereinzelt steht ein ihm zugeschriebener Ausspruch: „Wer unsterblich sein will, mufs fromm und gerecht leben“ (D. L. VI. 5). Dazu steht in einem gewissen Widerspruch die Erzählung, dafs er sich zwar in die orphischen Mysterien einweihen liefs, dabei aber an den Weihepriester, der die grofsen Vorzüge der Gerechten im Hades rühmte, die Frage richtete: Warum stirbst du denn nicht? (D. L. VI. 4).

Manche Titel seiner Schriften lassen vermuten, dafs er gegenüber der verweichlichenden und durch künstliche Bedürfnisse elend machenden Kultur nicht müde wurde, auf das Glück des einfachen Naturzustandes hinzuweisen. So stellte er vielleicht in der Schrift „Der Kyklop oder über Odysseus“ den einfachen Naturmenschen dem verschlagenen Kulturmenschen gegenüber. Freilich scheint er, wenn es mit dem dreifachen Titel einer seiner Schriften „Über den Gebrauch des Weines“, „Über die Trunkenheit“, „Über den Kyklopen“ seine Richtigkeit hat (D. L. VI. 18), dann auch wieder dieselbe Sagengestalt der Odyssee als warnendes Beispiel der Unmäfsigkeit verwendet zu haben. Eine andere Schrift handelte „Über die Natur der Tiere“. Da ein blofs naturwissenschaftliches Interesse ihm völlig fern lag, so läfst sich vermuten, dafs hier das Tier als Vorbild der Bedürfnislosigkeit aufgestellt wurde. Auch „Über den Hund“ hat er geschrieben, ein Thema, das wegen des Spottnamens seiner Richtung ihm besonders nahe lag, bei dem er aber vielleicht Anlafs nehmen konnte, diesen Spottnamen im Sinne der Vorbildlichkeit des Hundes in einen Ehrennamen zu verwandeln. Noch bei Sextus Empiricus (Hyp. I. 72) heifst es, dafs die Kyniker wegen der Klugheit und der guten Eigenschaften des Hundes sich den Namen desselben als Ehrennamen beigelegt hätten.

Unter den Gestalten der griechischen Heldensage aber ist ihm vor allen Herakles, der unermüdlich den Mühsalen des Lebens Trotzbietende, der eigentliche Schutzpatron. Dazu mochte den nächsten äufseren Anlafs der Umstand bieten, dafs das Gymnasium Kynosarges dem Herakles geweiht war. Doch wurde dann diesem zufälligen Umstande eine tiefere Bedeutung beigelegt. Wie er ferner den Kyklopen dem Odysseus gegenüberstellte, so wohl auch Penelope der Helena. Abschreckende Beispiele lieferten ihm vielleicht Aias und Kirke und die beiden Kulturförderer Prometheus und Palamedes, wobei es an gewaltsamen allegorischen Umdeutungen der Züge der Sage nicht gefehlt zu haben scheint.

In einem seltsamen Gegensatz nun gegen diese Selbstgenugsamkeit des Weisen, gegen diese völlige Loslösung von der menschlichen Gesellschaft steht die Tatsache, dafs Antisthenes in seinen Schriften sich vielfach mit Haus und Staat beschäftigt hatte. Er hatte eine „Haushaltungskunst“, eine „Staatslehre“, einen Dialog über das Herrschen und zwei Schriften über das Königtum verfafst (D. L. VI. 15 ff.). Wir sehen daraus, dafs er auch in diesem Punkte, trotz der Einseitigkeit, in der er die Lehre des Sokrates fortführte, den Anregungen seines Meisters gefolgt war. Vielleicht ist hier eine gewisse, auch sonst bei ihm zu Tage tretende Schreibseligkeit im Spiel. Doch darf man ihm eine vollständige Zusammenhangslosigkeit seiner verschiedenen Gedankengruppen nicht aufbürden. Wie kam er dazu, auch diesen Gedankenkreis zu pflegen, und wie dachte er sich das wünschenswerte Gemeinschaftsleben? Dafs er, wie Sokrates, an eine Verbesserung der vorhandenen öffentlichen Zustände geglaubt und gedacht hätte, ist nach dem bisher Aufgeführten nicht wahrscheinlich. Er wird also wohl ein Staatsideal, eine Utopie im Sinne des Kynismus, aufgestellt haben. Welche Gestalt aber hatte dies Staatsideal? Den einzigen Anhaltspunkt hierfür bietet folgender, als seine Lehre überlieferter Satz: „Der Weise wird nicht nach den aufgestellten Gesetzen den Staat leiten, sondern nach dem Gesetz der Tugend“ (D. L. VI. 11). Hieraus ergibt sich

zunächst, dafs er sich in seinem Idealstaate den kynischen Weisen als unumschränkten, nicht an Gesetze gebundenen Staatslenker dachte. Ferner aber auch, da das „Gesetz der Tugend“, natürlich der kynischen, dabei die einzige Richtschnur sein soll, und da, wie wir wissen, der Weise schon in seiner privaten Lebensstellung die Masse der Menschen als unglückliche Kranke, sich selbst aber als den berufenen Seelenarzt ansieht, dafs diese Herrschaft offenbar in dem Sinne geübt werden sollte, um die Menschen möglichst von ihren Wahnvorstellungen hinsichtlich der Glückseligkeitsbedingungen zu heilen und dem wahren Glückszustande zuzuführen. Wir werden also wohl vermuten dürfen, dafs dieser kynische Staat den Zweck verfolgte, die Gesamtheit der Menschen mit allen zulässigen Mitteln der kynischen Lebensführung möglichst nahezubringen, vielleicht auch dadurch, dafs ihnen die Möglichkeit des Trachtens nach den verderblichen Scheingütern nach Kräften entzogen wurde. Über diese allgemeine Vermutung hinauszugehen und uns dies Staatsideal in seinen einzelnen Zügen auszumalen, verbietet sich beim Fehlen aller Nachrichten von selbst. Auch ist bei Diogenes, über dessen Staatsideal wenigstens einige Nachrichten vorliegen, auf die Frage zurückzukommen. Jedenfalls sehen wir, dafs Antisthenes die Vereinzelung des Weisen nur als einen vorläufigen Zustand betrachtete, und dafs er, trotz dieser völligen Loslösung des einzelnen, dem Gedanken an eine Reform des Gemeinschaftslebens doch noch nicht völlig entsagt hatte.

2. Diogenes von Sinope (ca. 410—323).

Der einzige bedeutende Schüler des Antisthenes und der eigentliche Begründer der kynischen Lebensweise ist Diogenes von Sinope, nächst Sokrates auch heute noch die populärste Gestalt unter den alten Philosophen. Sein Geburtsjahr kann nur annähernd nach der Angabe bestimmt werden, dafs er 323 gestorben (Plut. qu. conv. VIII. 1, 4; D. L. VI. 79) und mindestens 81, vielleicht gegen 90 Jahre alt geworden sei (Cens. Di. nat. 15, 2; D. L. VI. 76).

Seine Vaterstadt Sinope war eine griechische Kolonie an der Südküste des Schwarzen Meeres. Als Anlafs seiner Übersiedelung nach Athen wird in den mannigfaltigsten Variationen (D. L. VI. 20 f.) erzählt, er sei wegen Falschmünzerei entweder geflohen oder verbannt worden. Diese Geschichte ist in hohem Grade charakteristisch für die Beschaffenheit der Quellen über Lehre und Leben des Diogenes. Seine eigenen Schriften, wenn nicht auch diese nur untergeschoben waren, müssen früh verloren gegangen sein. Dagegen hat sich schon früh und dauernd durch die Jahrhunderte die Lehrdichtung, die Anekdoten- und Sentenzenjagerei seiner bemächtigt und ihn mit einem solchen Wuste von erdichteten Zügen aller Art umsponnen, dafs es völlig unmöglich scheint, zum Kerne der wirklichen Persönlichkeit durchzudringen.

Bei der Falschmünzereigeschichte nun scheint eine Herausschälung des geschichtlichen Kerns ausnahmsweise doch möglich. Unter seinen wahrscheinlich echten Dialogen (D. L. VI. 80) befand sich einer unter dem Titel „Der Pardel“. Es läfst sich nicht einmal ahnen, welche Gegenstände er unter diesem seltsamen Titel behandelt haben mag. In dieser Schrift nun kam der Satz vor, er habe das „Nomisma“ umgeprägt (D. L. 20). In welchem Sinne und Zusammenhange dieser Ausspruch stand, das wufste offenbar auch unser Berichterstatter nicht mehr. Beim Fehlen eines festen örtlichen Mittelpunktes der Schule und bei der Lebensweise der Kyniker ist es nicht zu verwundern, dafs diese Schriften früh untergegangen sind. Buchstäblich genommen konnte unter dem „Nomisma“ die Münze seiner Vaterstadt und unter der Umprägung die betrügerische Aufprägung eines neuen Stempels verstanden werden, wodurch ihr Wert erhöht wurde. Dafs aber Diogenes das Wort in einem bildlichen Sinne nahm, ergibt sich aus einer verständnisvollen Darlegung seiner Lehre, die wahrscheinlich dem kurz nach Christi Geburt lebenden Diokles von Magnesia angehört, von der uns aber leider nur das Schlufsstück erhalten ist (D. L. 70 f.). Dies schliefst mit der zusammenfassenden Formel, so habe denn in der Tat

Diogenes sich in Wort und Tat als ein Umpräger des „Nomisma" erwiesen, indem er nichts auf das der Satzung (nómos) Gemäfse, alles auf das der Natur Gemäfse gegeben habe, indem er erklärte, dasselbe Gepräge der Lebensführung zu verwirklichen wie Herakles, die Freiheit allem vorziehend. Dieser Berichterstatter also hat offenbar noch den wirklichen Sinn des Ausspruchs im „Pardel" erfafst: „Umwertung aller Werte" vom Prinzip der Freiheit als dem Naturgemäfsen aus, im Gegensatz gegen die Tyrannei der Sitte und der Vorurteile; Vorbild Herakles (Anspielungen hierauf auch bei Plutarch de virt. Alex. II. 332 cf. VII. 312).

Eine gewisse Bestätigung erhält diese Auffassung durch die Erzählung, er habe vom delphischen Orakel oder von einem Apolloorakel in seiner Vaterstadt auf die Frage, wie er die höchste Ehre erwerben könne, die Weisung erhalten, das „Nomisma" umzuprägen. Dies scheint nämlich nach dem verworrenen Bericht (D. L. 20 f.) die ursprüngliche Fassung des angeblichen Orakels gewesen zu sein. Des angeblichen Orakels, denn diese ganze Orakelgeschichte wird wohl nichts anderes sein als eine Erfindung der Schule in Nachahmung des angeblich über Sokrates erteilten Orakels, das diesen nach Platos Apologie zu seinem ganzen Wirken angefeuert haben soll. Diogenes, der wahre und eigentliche Stammheros der Kyniker, sollte dadurch im Range neben Sokrates gestellt werden. In Wirklichkeit lag den höchst konservativen Apolloorakeln nichts ferner, als zu einer Umprägung der herrschenden Satzungen aufzufordern. Es braucht hierfür nur an die von Sokrates her bekannte Antwort der Pythia auf die Frage nach den richtigen Formen der Götterverehrung erinnert zu werden: „Nach der Satzung (nómos) der Stadt." In phantastischer Ausschmückung, aber mit richtigem Verständnis des Sinnes der Worte findet sich diese Orakelgeschichte auch noch bei dem orakelgläubigen Kaiser Julian dem Abtrünnigen (Orat. VI in Cyn.).

War aber einmal dieser Weg der Schullegende beschritten, so hatte es gewifs gerade für die Kyniker einen pikanten Reiz, ihren Meister sich zunächst durch Mifsverstand des

doppelsinnigen Orakels in ein Münzverbrechen verstricken zu lassen. So würde sich der Bericht erklären (D. L. 20; Suidas s. V), Diogenes habe anfangs das Orakel mifsverstanden und sich auf die Falschmünzerei geworfen. Für diese Auffassung des ursprünglichen Mifsverständnisses als eines Bestandteils der Schullegende scheinen auch die beiden recht geistvollen Antworten zu sprechen, die man ihm zur Abwehr des Vorwurfs, er sei einst ein Falschmünzer gewesen, in den Mund legte (D. L. 56). „Es gab einst eine Zeit, wo ich ein solcher war, wie du jetzt bist; ein solcher aber, wie ich jetzt bin, wirst du niemals werden." Und: „Es gab auch eine Zeit, wo ich meine Kleider näfste; das geschieht aber jetzt nicht mehr." Selbstverständlich bewirkte die verfängliche Wendung der Legende gehässige Angriffe von seiten der Gegner, wie sie sich auch noch in dem Wuste der erhaltenen Nachrichten widerspiegeln, und gegen diese wurden dann wieder diese Formen der Abwehr erdichtet.

Was in Wirklichkeit Diogenes zur Übersiedelung nach Athen veranlafste, ist unbekannt. Diog. Laert. VI. 49 ist zweimal von einer Verbannung aus seiner Vaterstadt (ohne Erwähnung des Münzverbrechens) die Rede. Diese konnte auch aus politischen Gründen über ihn verhängt sein. Vielleicht aber war es der Zug, sei es zur Philosophie überhaupt, sei es zu der besonderen Form der philosophischen Lebensführung, die man an die Gestalt des Sokrates anknüpfte, und die, wie man annahm; in Antisthenes ihre Verkörperung gefunden hatte. Auch die Zeit seiner Übersiedelung nach Athen ist unbekannt, kann aber vermutungsweise um 380, also in die spätere Lebenszeit des Antisthenes (gestorben um 470), gesetzt werden.

Dafs er schon mit einem Zuge zu Antisthenes als dem echten Sokratiker nach Athen kam, und dafs dies in der letzten Zeit des Wirkens desselben geschah, scheint durch die Erzählung von den seltsamen Umständen seiner Aufnahme als Schüler bei diesem seine Bestätigung zu finden. Antisthenes hatte seine Lehrtätigkeit ganz aufgegeben, weil von den vielen, die ihn hörten, keiner sich zur vollen Nachfolge entschlofs. So wies er denn auch Diogenes wiederholt

ab und drohte ihm schliefslich mit Stockschlägen, und als auch dies nicht half, führte er einen tüchtigen Schlag mit dem Stocke gegen seinen Kopf. Diogenes aber sagt: „Schlage nur weiter; einen so harten Knüttel wirst du nicht finden, dafs du mich damit von deiner Belehrung forttreiben kannst.“ Darauf denn Aufnahme und engste Gemeinschaft (Ael. Var. H. X. 16; D. L. 21).

Dafs Antisthenes von der Annahme der vollständigen kynischen Lebensform noch weit entfernt war, ist schon hervorgehoben worden. Wir besitzen nun aber mehrere Zeugnisse über die ganz allmähliche Entstehung der kynischen Lebensweise bei Diogenes. Diese gehen grofsenteils auf einen Zeugen ersten Ranges zurück, nämlich auf eine Schrift Theophrasts, der, geboren um 370, vielleicht schon vor 350 bis zu Platos Tode (347) und nachher wieder wahrscheinlich von 336 an dauernd in Athen lebte.

Zunächst nimmt er die vereinfachte Tracht des Antisthenes, das doppeltgeschlagene Obergewand, an (D. L. 6; S. Emp. Hyp. I. 153). Sodann (D. L. 22) erhielt er in bedrängten Verhältnissen einen Fingerzeig zur weiteren Vereinfachung seiner Lebensweise durch die Beobachtung einer umherlaufenden Maus, die weder eine Lagerstätte aufsuchte noch die Finsternis scheute, noch nach Genüssen trachtete. Dies habe ihn veranlafst, den groben Bettlermantel (trîbōn) anzulegen, in dem er denn auch (in Ermangelung eines Obdaches und Bettes) schlief. Anscheinend geht auch die weitere Schilderung auf Theophrast zurück. Er legt sich einen Ranzen für Lebensmittel zu und vollzieht fortan alle Lebensverrichtungen, Essen, Schlafen u. s. w., in der Öffentlichkeit, so dafs er in der Folge rühmen konnte, welches herrliche Obdach ihm die Athener in der Säulenhalle des Zeustempels und des Parthenon errichtet hätten (D. L. 22; Teles bei Stob. Flor. 5, 67). Den Stab habe er anfangs nur in Krankheitsfällen oder auf Wanderungen benutzt, später dauernd. Hier beruft sich Diog. Laertios auch auf das Zeugnis eines athenischen Staatsbeamten, namens Olympiodor, ungewifs, aus welcher Zeit, und eines Redners Polyeuktes, der an anderer Stelle (II. 38) im Zu-

sammenhange mit dem Prozefs des Sokrates genannt wird. Auch gebettelt haben soll er anfangs nur aus Not (D. L. 49 vergl. 21).

Die Mausegeschichte wird auch sonst in mehrfachen Variationen erzählt. Die Athener feiern mit üppigen Gastereien ein Götterfest. Diogenes, arm und unbekannt, wird nirgends eingeladen und kann auch selbst niemand einladen. Er drückt sich betrübt in eine dunkle Ecke und verzehrt ein Stück Brot. Da tröstet ihn der Anblick einer Maus, die auch nichts von den üppigen Mahlen der Athener begehrt, sondern zufrieden die ihm entfallenden Brotkrumen verspeist (Plut. Prof. in virt. Ael. V. hist. XIII. 25). Nach einer noch feineren Zuspitzung (D. L. 40) sagt er: „Sieh da, sogar Diogenes hat noch Schmarotzer!“ In diese Übergangszeit gehört auch die Anekdote von dem Sklaven Manes, den er aus Sinope mitgebracht hat, und der ihm davonläuft, weil ihm die dürftige Lebensweise nicht behagt. Man fordert ihn auf, Schritte zur Wiedererlangung zu tun. Diogenes aber sagt: „Wenn Manes den Diogenes entbehren kann, sollte nicht Diogenes den Manes entbehren können?“ (Ael. V. H. XIII. 27; D. L. VI. 55; Stob. Flor. 62, 47). Eine Anspielung auf diese Erzählung fand sich schon um 240 bei dem Philosophen Teles (Stob. Flor. 97, 31).

So gelangt er denn, anscheinend anfangs unter dem Drucke der Not, dahin, die Theorie des Antisthenes von der Freiheit durch Illusionslosigkeit als dem wahren Wege zur Glückseligkeit in die schärfste und konsequenteste Praxis umzusetzen. Er lebt von den einfachen Nahrungsmitteln, die er nicht erbettelte, sondern als rechtmäfsigen Entgelt für sein Lehren und Mahnen von den Freunden „einforderte“ (D. L. 46). Seine Mahlzeiten hält er öffentlich und rechtfertigt dies das eine Mal dadurch, dafs der Hunger sich auch in der Öffentlichkeit einstelle, das andere Mal dadurch, dafs, wenn Frühstücken überhaupt nicht unschicklich sei, es auch auf dem Markte nicht unschicklich sein könne (D. L. 58, 69). Dafs er sich auch des Geschlechtsbedürfnisses auf öffentlichem Markte durch Onanie entledigte und dabei nur bedauerte, dafs man den Magen nicht

in gleich einfacher Weise befriedigen könne, beruht auf dem Zeugnis des Stoikers Chrysippos, der 209 starb (Plut. rep. Sto. 21; vergl. D. L. 46, 69). Die Öffentlichkeit solcher anstöfsiger Handlungen beruht auf dem Grundsatze, dafs, was der Natur gemäfs ist, auch nicht aus der Öffentlichkeit verbannt zu werden braucht. So wird denn auch berichtet, dafs er alle Verrichtungen der Demeter (alles, was mit der Ernährung und Verdauung zusammenhängt) und der Aphrodite öffentlich vollzogen habe (D. L. 69). Dies ist denn auch wohl der Hauptgrund, weshalb ihm der Beiname des Hundes zu teil wurde. Wenigstens wird er einmal wegen öffentlichen Frühstückens Hund geschimpft, worauf er erwidert, sie, die Zuschauer, seien vielmehr die Hunde (ib. 61). Andernteils aber verband er mit der Öffentlichkeit solcher Handlungen wohl auch einen direkten Lehrzweck: sie sollten propagandistisch wirken. Gegen Hitze und Kälte härtet er sich ab, indem er sich in dem von der Sonne erhitzten Sande wälzt oder bei strenger Kälte beschneite Standbilder umarmt (D. L. 23) oder mit blofsen Füfsen über Schnee geht (ib. 34). Um den Gebrauch des Feuers zur Zubereitung der Speisen überflüssig zu machen, versucht er sich im Verzehren rohen Fleisches, was ihm aber nicht gelingt (ib.). Seinen hölzernen Becher wirft er fort, als er einen Knaben aus der hohlen Hand trinken sieht, und seine Efsschüssel, als einer Linsen aus einem gehöhlten Stücke Brot afs (ib. 37). Obdach und Schlafstelle findet er in den Säulenhallen der Tempel. Die so höchst populäre Fafsgeschichte dagegen beruht mindestens auf einer gewaltigen Übertreibung. Zunächst ist dabei in keinem Falle an ein Fafs in unserem Sinne mit Dauben und Reifen zu denken, sondern an jene riesigen Tongefäfse zur Aufbewahrung von Getreide, Wein oder Öl, die noch heute vielfach unter den Resten des Altertums gefunden werden. Sodann findet sich die anscheinend älteste Erwähnung des Fasses in einem angeblichen Briefe des Diogenes an einen Freund, den er ersucht hat, ein Häuschen für ihn zu beschaffen, und dem er meldet, er bedürfe dessen nicht mehr, da er das Fafs beim Metroon (dem Tempel der Göttermutter) bezogen habe (D. L. 23).

Diese Briefe waren aber wohl sämtlich untergeschoben. In den späteren Berichten wird dann das Wohnen im Fasse zu einer ständigen Gewohnheit verallgemeinert (Juvenal Sat. 14, 309; Orig. c. Cels. II. 7, 3; Diogenian IV. 38). Diog. Laërtios (VI. 43) berichtet als einen besonderen Beweis seiner Beliebtheit bei den Athenern, dafs, als ein böser Bube sein Fafs zerschlagen habe, diesem eine Tracht Prügel verabreicht, Diogenes aber von Staats wegen mit einem neuen Fasse versehen worden sei, und Lucian weifs sogar zu berichten, dafs er, um sich Bewegung zu machen, das Fafs öfter hin und her gerollt habe. In Wahrheit mag er vielleicht einmal zeitweilig in einem Fasse Obdach gesucht haben, obwohl selbst dies leicht von einem beliebigen obdachlosen Bettler auf ihn übertragen werden konnte. Das, worauf es bei der ganzen Frage eigentlich ankommt, ist der Verzicht auf ein eigenes Obdach.

Gemäfs der schon bei Antisthenes auftretenden Vorstellung vom Berufe des Kynikers ist er nun ferner Arzt und Heiland, ein Hund, der die Freunde beifst, um sie zu retten (Stob. Flor. 13, 25, 27). Der anscheinend schon bei Antisthenes vorkommende Gedanke, dafs der Kyniker ein göttlicher Bote und Mahner zum wahren Heile ist, kommt bei Diogenes nur indirekt dadurch zum Ausdruck, dafs er die Freimütigkeit das Schönste am Menschen nennt (D. L. 69) und demgemäfs mit grofser Derbheit namentlich den Luxus und die Sinnenlust als die Quelle eingebildeter Bedürfnisse geifselt. So sagt er zu dem Reichen, der sich von seinem Sklaven die Schuhe anziehen läfst, er werde nicht glücklich sein, wenn er sich nicht auch noch vom Sklaven schneuzen lasse (D. L. 44). In demselben Sinne verfolgt er mit scharfem Tadel alles, was der Prostitution dient, der männlichen sowohl wie der weiblichen (D. L. 46, 53 f., 59, 68, 60 f.). Er sagt auch, er nehme, wie ein guter Chorlehrer, den Ton etwas höher, als die Sänger einzusetzen hätten (ib. 49).

Diese Freimütigkeit ist denn offenbar der Anlafs geworden, dafs die Überlieferung aus ihm eine Art antiken Eulenspiegels gemacht und alle möglichen, mit seinem Prinzip

durchaus nicht zusammenhängenden Witze und Derbheiten auf sein Konto gesetzt hat. Eine blofse Eulenspiegelei ist z. B. eine Anekdote, die schon in den „Chrien" seines Enkelschülers Metrokles (um 300) gestanden hat. Unter „Chrien" verstand man bezeichnende Handlungen bekannter Personen, meist mit hinzutretender pointierter Äufserung. Auch in einer Chriensammlung des Stoikers Hekaton (um 100 vor Chr.) kam Diogenes vor (D. L. 32). In den späteren Rhetorenschulen wurde diese Art von Anekdoten mit Vorliebe als Themata für Stilübungen benutzt. Metrokles also berichtete, Diogenes sei einst halbrasiert in ein Trinkgelage junger Leute eingetreten und dort jämmerlich durchgeprügelt worden. Hierfür habe er sich in der Weise gerächt, dafs er die Namen der Schläger auf eine grofse weifse Tafel schrieb und diese umhertrug (D. L. 23). Ähnlicher Art ist, dafs er sich statt des Haupthaares die Füfse salbt, damit der Duft nicht unnütz verfliege, sondern in die Nase gelange (ib. 39). Ein Beispiel der zahlreichen blofsen Witze, die sich an ihn hefteten: Einer, der einen Balken trägt, stöfst ihn damit und sagt nachher: Achtung! Diogenes fragt hierauf nach der einen Version: „Willst du mich noch einmal stofsen?" Nach der anderen schlägt er ihn mit dem Stocke und ruft dann ebenfalls nachträglich: „Achtung!" (D. L. 41, 66). Ein paar Beispiele der ihm nacherzählten Derbheiten: Er bittet einen mürrischen Menschen um etwas. Dieser sagt: „Wenn du mich überreden kannst." Diogenes: „Wenn ich dich überreden könnte, hätte ich dich längst überredet, dich aufzuhängen" (ib. 59). Bei einem Gastmahl werden ihm wie einem Hunde die Knochen zugeworfen. Diogenes acceptiert die Auffassung als Hund, indem er die Gewohnheiten des Hundes hinsichtlich des Urinlassens an den Kleidern jener nachahmt (ib. 46).

Wenn wir uns nun von diesen Auswüchsen der Diogeneslegende seiner eigentlichen Gedankenwelt zuwenden, so tritt zunächst hervor, dafs Diogenes seiner eigenen Auffassung nach durchaus Philosoph ist und die Lebensauffassung, die er selbst vertritt, und für die er andere gewinnen will, als Philosophie betrachtet (D. L. 63, 64, 65). Er mufs ein

zusammenhängendes Gedankensystem besessen haben, das, sei es von ihm selbst, sei es von einem seiner Anhänger, auch in Schriften niedergelegt worden ist. Zwar vergleicht er Schriften geringschätzig mit gemalten Feigen (D. L. 48), aber es sind inmitten des Anekdotenwustes bei Diogenes Laertios wenigstens einige Bruchstücke einer zusammenhängenden Darstellung seiner Lehre erhalten (70 f., 38, 44, 24), die auf wohldurchdachten Überzeugungen beruhen und aus Schriften geschöpft sein müssen.

Von Schriften nun wurden ihm beigelegt: 13 Dialoge und 7 Tragödien, aufserdem Chrien und Briefe (D. L. 80). Die unter seinem Namen erhaltenen Briefe sind, wie bemerkt, offenbar gefälscht. Dafs Diogenes selbst Chrien aufgezeichnet haben sollte, ist widersinnig. Die Tragödien werden teils seinem Schüler Philiskos, teils dem gewerbsmäfsigen Erzfälscher Pasiphon beigelegt, der den Sammeleifer der alexandrinischen Bibliothek durch Unterschiebung von Schriften für seinen Geldbeutel nutzbar zu machen suchte (ib. 73, 80). Über die Dialoge läfst sich nichts sagen, doch scheint es, dafs wenigstens in einem Teile derselben seine wirklichen Gedanken wiedergegeben waren. Für die Echtheit eines Dialogs über den Staat liegt das Zeugnis des Stoikers Kleanthes um 270 vor Chr. vor (Vol. Herc. VIII. 13); von den Tragödien wurden mehrere von dem Epikureer Philodem um 50 vor Chr. für echt gehalten (Gomperz, Ztschr. f. öst. Gymn. 1878).

Ablehnend verhält sich Diogenes gegen die übrigen Philosophenschulen in Athen. Den Unterricht Platos nennt er in einem boshaften Wortspiel ein Zu-Grunderichten (D. L. 24), und der schon bei Antisthenes berichtete Gegensatz in bezug auf die Ideenlehre wiederholt sich hier in der Form, dafs Diogenes erklärt, zwar Tische und Becher, aber keine Tischheit und Becherheit zu sehen, worauf Plato auch hier erwidert, dafs ihm das dazu erforderliche intellektuelle Sehvermögen fehle (ib. 53). Im übrigen bewegen sich die Konflikte mit Plato durchaus auf dem praktischen Gebiete. Plato hat zum Empfange auswärtiger Gäste sein Haus mit prächtigen Teppichen belegt. „Ich trete auf den

Dünkel Platos," sagt Diogenes. „Mit einer anderen Art von Dünkel," erwidert Plato (ib. 26). Plato bezeichnet ihn in höchst treffender und lehrreicher Weise als einen rasend gewordenen Sokrates (ib. 54; Ael. V. H. VIV. 33) und deutet gewifs zutreffend auf die in seinem Verhalten liegende Ostentation hin, wenn er die Leute, die den im strömenden Regen dastehenden Diogenes bemitleiden, auffordert, dies wenigstens nicht vor jenes Ohren zu tun (D. L. 41). Andernteils spöttelt Diogenes über den Besuch Platos am üppigen Hofe von Syrakus (D. L. 25; Ael. V. H. XIV. 33).

Die Schule Euklids von Megara erscheint ihm nicht als eine Schule (scholé), sondern als eine Galle (cholé). Als einer dieser Dialektiker beweist, es gebe keine Bewegung, steht er auf und geht umher, und als einer derselben an ihm den Beweis probiert, dafs er Hörner habe (wovon später), fafst er sich an die Stirn und erklärt, er bemerke da nichts (D. L. 38 f.).

Auch mit Aristoteles, der von 366—347 und später wieder von 335 an in Athen weilte, wird wenigstens eine Begegnung berichtet. Diogenes überreicht Aristoteles eine Feige. Dieser merkt, dafs Diogenes die Nichtannahme erwartet und sich für diesen Fall eine beifsende Antwort (eine Chrie) ausgesonnen hat, nimmt die Feige und sagt: „Du hast deine Feige und deine Chrie verloren" (D. L. V. 18).

Die Geometrie, die Astronomie und die Musikwissenschaft verachtete er als nutzlos (D. L. 73). Die Astronomen sehen nach Sonne und Mond und übersehen das Nächstliegende (ib. 27). Der Zuversichtlichkeit, mit der ein Astronom seine Theorien vorträgt, setzt er die Frage entgegen: „Seit wann bist zu vom Himmel zurückgekommen?" (ib. 39). Der Musiker weifs die Saiten der Leier harmonisch zu spannen, die Regungen der eigenen Seele aber nicht in Harmonie zu bringen (27). Und gegen die Musiker parodiert er eine Stelle des Euripides:

> Durch Einsicht hält man Haus und Staat in gutem Stand,
> Nicht durch das Zirpen und Geträller eurer Melodien
> (ib. 104).

Als ihm einer eine Uhr vorzeigt (mutmafslich eine Wasseruhr), findet er das Ding vortrefflich, um die Stunde des Mittagessens nicht zu verpassen (ib. 104).

Dennoch ist Diogenes Freund der Bildung. Er preist sie als die Tugend der Jungen, den Trost der Alten, den Reichtum der Armen und den Schmuck der Reichen (ib. 68) und erklärt den Ungebildeten für die gröfste Last der Erde (Mell. Fr. 60). Aber die Bildung bezieht sich bei ihm, wie bei den Kynikern überhaupt (ib. 103), nur auf die richtige Regelung des Lebens, auf das Ethische. In Beziehung auf die Lebensregelung aber ist auch er zunächst strenger Intellektualist. Das Wort „Vernunft oder einen Strick" führte er beständig im Munde (ib. 24). Nur die Philosophie kann zu einem glücklichen Leben führen (ib. 65). Die Verwirklichung desselben ist möglich. Nicht das Leben an sich ist ein Übel, sondern das verkehrte Leben (ib. 55). Er soll oft laut ausgerufen haben: „Die Götter haben den Menschen ein leichtes Leben verliehen, diese Einsicht aber ist für sie verloren, da sie nach Leckerbissen, Salben u. dgl. trachten" (ib. 44).

Das letzte zu Erstrebende ist, wie wir schon gehört haben, die Freiheit. Von ihr aus ergibt sich die Umprägung der Lebensführung mit dem Stempel der Natur statt des Herkommens. Vorbild ist Herakles (ib. 71). Die drei Feinde der Glückseligkeit sind das Schicksal, das Herkommen und die eigenen Affekte und Begehrungen. Dem Schicksal mufs man Mut entgegensetzen, dem Herkommen die Natur, den Gemütsbewegungen die Vernunft (ib. 38). Aber der Mut gegenüber dem Schicksal entspringt nicht aus blofser animalischer Kraft, sondern aus dem Denken. Auf die Frage, was ihm die Philosophie genützt habe, antwortet er: Wenn nichts anderes, so wenigstens das, jedem Schicksal gewachsen zu sein (ib. 63). So ist ihm die Armut kein Übel, weil sie kein Verbrechen ist (Stob. Flor. 95, 12), der Tod nicht, weil man ihn nicht fühlt (D. L. 68). Er legt dem Schicksal die Worte in den Mund: „Diesem wütenden Hunde kann ich nichts anhaben" (Stob. Ecl. II. 348; Anspielung auf einen Homervers Il. 8, 299). Er geht

aber, wie Antisthenes, über die bloſse Standhaftigkeit dem Schicksal gegenüber weit hinaus. Auch hier übt er das Geschäft der Umprägung; das Miſsgeschick ist ein Segen. Als ihn etwas Schlimmes betrifft, sagt er; „Bravo, Schicksal, daſs du mir so mannhaft zur Seite stehst!“ (Stob. Flor. 108, 71). Armut ist eine in der Form der Selbstbelehrung (autodidaktisch) wirkende Hilfe zur „Philosophie“; was diese durch Worte zu bewirken sucht, das bringt die Armut durch Werke fertig (Stob. Flor. 95, 11, 99). Und umgekehrt sind edle Geburt, Ruhm u. dergl. vermeintliche Güter nicht nur wertlos, sondern geradezu verderblich (D. L. 72). Der Schmeichler ist ihm von den zahmen Tieren das schädlichste (D. L. 51). Auch er betont den Wert der Feinde (Plut., Nutzen der Feinde p. 332). Die Herabwürdigung ist „ein fremdes Gut“, d. h. ein Gut, das dem Herabgewürdigten zu gute kommt (Mell. Fr. 32 f.). So kann er die ihn treffenden Unannehmlichkeiten des Lebens mit dem überlegenen Humor behandeln, der in zahlreichen Anekdoten seinen Ausdruck findet.

Ähnlich ist es mit den Begierden. Die Geldgier ist „die Mutterstadt aller Übel“ (D. L. 50). Liebe ist eine Beschäftigung für Müſsige (ib. 51), ja, ein um der Lust willen erstrebtes Unheil (ib. 67). Die Ehe verwirft er. Die Jungen sollen niemals heiraten, die Alten nie und nimmer (ib. 54). Als dezidierten Weiberfeind zeigt ihn die Anekdote, nach der er beim Anblick einiger an einem Baume erhängter Weiber sagt: „Möchten doch alle Bäume solche Früchte tragen!“ (ib. 54). Generell wird auch ihm, wie dem Antisthenes, die affektlose Gelassenheit nachgerühmt (D. L. 15).

Wie Antisthenes scheint auch Diogenes eine Art Gottesglauben festgehalten zu haben, der jedoch bei der dem Kyniker fehlenden Hilfsbedürftigkeit kein eigentlich religiöses Leben auslöst und mit Gleichgültigkeit gegen die Volkskulte gepaart ist. Zwar geht er der direkten Antwort eines unberufenen Fragers, ob er an Götter glaube, durch die Grobheit aus dem Wege: „Natürlich, da ich dich als einen Gottverhaſsten betrachte“ (D. L. 43). Die Bemerkung „Alles

ist voll von der Gottheit“ (ib. 37) steht in einem Zusammenhange, nach dem sie nicht besonders ernstlich genommen werden kann. Er verweist nämlich damit einer Frau die anstöfsige Art, wie sie sich vor einem Götterbilde niedergeworfen hat. Die Gottheit sei auch hinter ihr. Gegen eine waltende Vorsehung soll er das Treiben der Tyrannen und überhaupt das Gedeihen der Bösen geltend gemacht haben (Cic. N. D. III. 83, 88). Mit dem schärfsten Hohne verfolgt er die anmafsende Lehre der eleusinischen Orakelpriester, dafs der erste beste Eingeweihte auf den Inseln der Seligen wohnen, ein Epaminondas oder Agesilaos dagegen im Hades im Kote liegen wird (D. L. 34). Wenn er Steuerleute, Ärzte und Philosophen sieht, hält er den Menschen für das gescheiteste von allen Geschöpfen, wenn aber Traumdeuter und Seher und ihren Anhang oder Leute, die sich auf Ehre und Reichtum etwas einbilden, für das törichteste (ib. 24). Träume sind weiter nichts als Phantasiegebilde des Schlafes; viel wichtiger ist es, sich um das zu kümmern, was man wachend treibt (ib. 43).

Einen genaueren Bericht als über seine Lehre von der Regelung des Lebens durch Vernunft besitzen wir über den Teil seiner Lebensphilosophie, der von der Übung handelt. Auf diese scheint er ein besonderes Gewicht gelegt zu haben. Nichts kann ohne Übung zu stande gebracht werden; diese aber überwindet alle Schwierigkeiten. Beim Handwerker, beim Athleten, beim Flötenbläser hängt alles von dem aufgewandten Mafse von Übung ab. So auch bei der wahren Lebensführung. Es gibt eine leibliche und eine seelische Übung. Letztere besteht in der Befestigung und Geläufigmachung der einschlagenden Vorstellungen. Beide Arten der Übung müssen Hand in Hand gehen. Die Verachtung der Sinnenlust wird durch Gewöhnung geradezu selbst zu einem höchst angenehmen Zustande, den zu entbehren schliefslich ein ebenso grofses Opfer ist wie für den Diener der Lüste die Entbehrung der gewohnten Genüsse (D. L. 70 f.).

Auch bei Diogenes finden sich noch einige Spuren, dafs er für die dem kynischen Ideal Entsprechenden die Bezeichnung als „Schöne und Gute“ beibehielt (D. L. 27;

Stob. Flor. IV. 112; Mull. Fr. 261). Vornehmlich aber sind ihm diese, wie sich in zahlreichen Wendungen widerspiegelt, die wahren Menschen. Dies ist der Sinn der allbekannten symbolischen Handlung, dafs er bei hellem Tage mit der Laterne Menschen sucht (D. L. 41). In demselben Sinne ruft er einst Menschen herbei, fährt dann aber, als viele zusammenströmen, mit dem Stocke dazwischen und ruft: „Menschen habe ich gerufen, nicht Kehricht!" (ib. 33). Er will es daher nicht gelten lassen, dafs die Sieger in den gymnastischen Spielen sich rühmen, Menschen besiegt zu haben. Sklaven haben sie besiegt (ib. 43, 33). Die beim Austritt aus einem Bade oder bei der Rückkehr aus Olympia an ihn gerichtete Frage, ob er dort viele Menschen angetroffen habe, verneint er, und erst auf die Frage, ob viel Volks dort sei, erteilt er eine bejahende Antwort (ib. 40, 60). Ein Dialektiker appliziert ihm folgenden läppischen Fangschlufs: „Was ich bin, bist du nicht. Ich bin ein Mensch, also bist du keiner." Diogenes aber sagt: „Falsch! Bei mir mufst du anfangen. Ich bin ein Mensch, also bist du keiner (Gell. N. A. 18, 13 f.). In etwa hiermit verwandt sind auch seine Urteile über Sparta. Männer hat er nirgends gesehen, Knaben aber in Lakedaimon (D. L. 27). Und von Sparta nach Athen zurückkehrend sagt er, er komme aus dem Männergemach ins Frauengemach (ib. 59). Eben deshalb ist ihm selbst ein Sokrates noch ein üppiger Schwelger, weil er ein Häuschen und ein Bett hat und bisweilen Schuhe anzieht (Ael. V. H. 4, 11), und er erklärt ihn — offenbar wegen dieser mangelnden Entschiedenheit — geradezu für verrückt (D. L. 54).

In seltsamer Weise scheinen in einigen der ihm beigelegten Tragödien, sowie vielleicht auch in einem der ihm zugeschriebenen Dialoge zur Sittenlehre einige ethische Fragen behandelt worden zu sein. Unter ausdrücklicher Berufung auf die Tragödie „Thyestes" wird ihm die Rechtfertigung des Genusses von Menschenfleisch beigelegt. Dieser komme bei manchen Völkern vor; in den Speisen, mit denen wir unseren Körper nähren, seien ja schon die gleichen

Bestandteile enthalten wie im Menschenfleisch (D. L. 73; Philodem, s. Gomperz, Ztschr. f. öst. Gymn. 1878). Nun wird in der Sage dem Thyestes von seinem Bruder Altreus das Fleisch seiner eigenen Kinder zum Mahle vorgesetzt. Offenbar wurden also in dieser Tragödie im Anschlufs an die von der Sage dargebotene Situation diese Rechtfertigungsgründe vorgetragen. Und in ähnlicher Weise war vielleicht in der Tragödie „Ödipus" der geschlechtliche Verkehr mit der eigenen Mutter als etwas nicht der Natur Widerstreitendes verteidigt worden (Dio Chrys. X. p. 305). Eine ethisch-lehrhafte Tendenz scheint auch die Tragödie „Medea" gehabt zu haben. Anknüpfend an den Zug der Sage, dafs Medea sich die Kunst beilegt, Alte zu verjüngen, wurde sie in dieser Dichtung als Vertreterin der wahren Weisheit dargestellt, die durch eine abhärtende Lebensweise die durch Üppigkeit Entnervten stählt und verjüngt (Stob. Flor. 29, 92). Ähnliche moralisierende Tendenzen werden wohl auch die übrigen „Tragödien" verfolgt haben, doch fehlt es darüber gänzlich an Nachrichten. Endlich soll er auch die Aneignung von Tempelgut als nicht verwerflich vertreten haben. Es ist nicht bekannt, in welchem Zusammenhange und mit welchen Einschränkungen diese radikalen Lehren in diesen Schriften verteidigt wurden. Vielleicht handelte es sich dabei nur um einen Angriff auf das nicht von der Natur, sondern nur durch das Herkommen Geheiligte in paradoxer Zuspitzung.

Neben dieser Isolierung des sich selbst genügenden Individuums scheint aber Diogenes ebenso wie Antisthenes doch auch wieder das Ideal eines Staates in seinem Sinne entworfen zu haben. Unter den ihm zugeschriebenen Dialogen befand sich einer, betitelt „Der Staat", und auch ein Teil der ihm beigelegten Tragödien mufs die gleichen Probleme behandelt haben (D. L. 73). Der ihm vorschwebende Staat ist ein Weltstaat, ein Menschheitsstaat (D. L. 72), und er selbst ist als Weltbürger (Kosmopolit) ein prophetischer Bürger dieser besseren Zukunft (ib. 63). In diesem Weltstaat ist der Zwang der Ehe aufgehoben; die Kinder gehören der Gesamtheit an (ib. 72; VII. 131).

Weiteres erfahren wir über die Einrichtungen dieses Weltstaats nicht. Bezeichnend aber ist es, dafs, noch ehe Alexander darangeht, praktisch die engen Grenzen der griechischen Stadtstaaten und selbst der Nationalität zu durchbrechen und den christlichen Menschheitsgedanken vorzubereiten, dieser vorurteilsfreie Denker, dem auch das Vaterland kein unentbehrliches Gut war, theoretisch den gleichen Gedanken zur Geltung gebracht hat. Im Zusammenhange mit seinem Staatsideal steht wohl der Vorschlag einer Münze aus Knöcheln (Athen. 4, 159; Philodem 6; Gomperz a. a. O.), durch den er wohl der unheimlichen Macht des Geldes über die Gemüter der Menschen entgegentreten wollte. Freilich ohne die entfernteste Ahnung von der volkswirtschaftlichen Bedeutung des Geldes, denn diese Mafsregel, die in einem gegen die ganze übrige Welt abgesperrten beschränkten Staatsgebilde einen Sinn gehabt hätte, pafste zum Weltstaat wie die Faust aufs Auge. Für den Staat, wie er ist, scheint er jedenfalls Gesetze für notwendig zu halten (D. L. 72).

Mit dem Gedanken des Weltstaates hängt auch noch ein merkwürdiger Ausspruch über die Sklaverei zusammen. Das griechische Wort für Sklave (andrápodon) legt er so aus, es sei ein Wesen, das menschliche Füfse (ándrōn pódas), aber auch eine menschliche Seele habe (D. L. 67). Also auch der Sklaverei gegenüber ist er vorurteilsfrei!

Diogenes Laertios rühmt unserem Kyniker eine ganz unwiderstehliche Gabe zu überzeugen nach und führt als Beweis dafür folgende Geschichte an. In Ägina lebte Onesikritos. Dieser sendet einen seiner Söhne nach Athen. Dieser hört Diogenes und kann sich nicht mehr von ihm trennen. Jener sendet seinen älteren Sohn Philiskos, um den Bruder zurückzuholen. Aber auch dieser wird gefesselt. Nun geht er selbst, wird aber ebenfalls von Diogenes gewonnen (D. L. 75). Hier ist nun freilich eine Schwierigkeit in der Zeitrechnung. Onesikritos wird an anderer Stelle als Verfasser von Schriften über Alexanders Erziehung und Taten und als Teilnehmer am Alexanderzuge genannt (D. L. 84). Nach Lucian (Peregr. Pr. c. 25)

diente er unter Alexander als Schiffskapitän und hat in seiner Schrift unter anderem über die Selbstverbrennung eines Brahmanen in Indien berichtet (vergl. Strabo 15, 716). Sein Zusammensein mit Diogenes in Athen müfste danach vor dem Alexanderzuge stattgefunden haben, zumal Diogenes beim Beginne desselben, wie sogleich zu zeigen, wahrscheinlich in Korinth lebte, und es müfste ferner wegen der Teilnahme an dem Kriegszuge angenommen werden, dafs seine Annäherung an Diogenes nur vorübergehend war. Philiskos dagegen mufs sich dauernd an Diogenes angeschlossen haben, da ihm sogar die Abfassung der sieben Tragödien zugeschrieben wurde (D. L. 73, 80). Auch sonst wird er als Dichter erwähnt (Plut. Timol. 15).

Die Schicksale seiner letzten Lebensjahrzehnte werden uns geradezu in der Einkleidung eines spannenden Romans dargeboten. Zwei Männer, der Kyniker Menippos, Urenkelschüler des Diogenes, und ein gewisser, sonst nicht bekannter Eubulos, hatten beide einen „Verkauf des Diogenes“ geschrieben (D. L. 29 f.). Mutmafslich war in diesen beiden Schriften die ganze letzte Lebenszeit des Diogenes in phantastischer Ausschmückung dargestellt. Wir können uns die Hauptstücke dieser Dichtung aus verschiedenen Quellen wieder zusammenlesen. Diese geben allerdings nur teilweise an, was der Erfindungsgabe des einen und des anderen dieser beiden Schriftsteller zu verdanken ist.

Auf einer Fahrt nach Ägina wird er mit den sämtlichen Passagieren von Seeräubern gefangen genommen und nach Kreta auf den Sklavenmarkt gebracht (D. L. 74). Unterwegs beredet er die Seeräuber, die ihre Gefangenen sehr schlecht verköstigen, durch die Vorstellung, dafs man doch auch das Vieh vor dem Verkauf ordentlich füttere, ihm bessere Kost zukommen zu lassen. Er gibt seinen Unglücksgefährten davon ab und bestimmt einen besonders Betrübten noch überdies durch die Worte Nestors an die „betränte Hekuba“, dafs auch Niobe in ihrem Leid des Essens nicht vergessen habe (Il. 24, 602), zum Zulangen (Philo Jud. Omnem lib. prob. p. 883). Beim Verkauf soll er stehen; er

meint aber, die Fische fänden doch auch ihren Käufer, obschon sie liegen. Er findet es lächerlich, dafs man Tongefäfse vor dem Ankauf durch Betasten und Anschlagen prüfe, beim Menschen sich aber mit dem blofsen Anblick begnüge (D. L. 29 nach Menippos). Auf die Frage, was er verstände, sagt er, über Menschen zu herrschen, und fordert den Ausrufer auf, auszurufen, ob sich vielleicht jemand einen Herrn kaufen wolle (ib. u. Stob. Flor. 3, 63). Einen weichlich aussehenden Käufer verscheucht er durch die Aufforderung, er möge ihn kaufen, er scheine ihm einen Mann nötig zu haben, durch welche Keckheit denn auch die anderen abgeschreckt werden (Philo a. a. O.). Nach der Parallelerzählung ist der Weichling, den er wie vorstehend anredet, der Korinther Xeniades, der ihn hier jedoch kauft und nach Korinth bringt (D. L. 74). Diesem macht er nun begreiflich, dafs er ihm gehorchen müsse. Der Fall liege ebenso, wie wenn er sich einen Arzt gekauft hätte (ib. 36). Xeniades überträgt ihm das ganze Hauswesen und macht ihn zum Erzieher seiner Söhne. Er findet bald, dafs ein guter Dämon in sein Haus eingezogen sei (ib. 74). Nach dem Bericht des Kynikers Kleomenes, eines Zeitgenossen und Mitschülers des Menippos (D. L. 95), verweigert Diogenes den von seinen Anhängern ihm angebotenen Loskauf. Auch die Löwen seien nicht Sklaven ihrer Ernährer, sondern umgekehrt (D. L. 75). Die Erziehung der Knaben nimmt er ganz allein in die Hand. In kynischer Tracht, barfufs, bei einfachster Kost und Wasser zieht er sie auf und härtet sie durch Leibesübungen ab. Zu bescheidener Haltung in der Öffentlichkeit, ohne vorlautes Wesen, gewöhnt er sie. Die erforderlichen Kenntnisse bringt er ihnen in kürzester und behältlichster Formulierung bei; Stellen aus Dichtern und Schriftstellern, auch aus seinen eigenen Schriften, läfst er sie auswendig lernen. Die Knaben sind ihm anhängliche und dankbare Zöglinge und seine besten Fürsprecher bei den Eltern. Er bleibt bis zum Tode im Hause des Xeniades; die Söhne bereiten ihm die Bestattung (D. L. 30 f. nach Eubulos). Die Bedeutung, die er der Erziehung beilegt, tritt auch in der Anekdote hervor, dafs er wegen des un-

gezogenen Verhaltens eines Knaben dessen Erzieher prügelt (Mell. Fr. 255).

An diese Xeniadesgeschichte schliefst sich auch die Bekehrung des Monimos zum Kynismus an, wie sie von einem gewissen Sosikrates um 100 vor Chr. berichtet wurde (D. L. 82). Monimos aus Syrakus ist nach dieser Erzählung Sklave eines Freundes des Xeniades. Er hört letzteren häufig im Hause seines Herrn die Vorzüge des Diogenes rühmen. Er stellt sich wahnsinnig, so dafs sein Herr ihn wegjagt und er nun mit Diogenes in Verkehr treten kann. So wird dieser ehemalige Sklave ein wegen seines Ernstes und seiner lauteren Wahrheitsliebe hochangesehener Kyniker (D. L. 82 f.). Mehrere Schriften, darunter auch eine humoristische, werden von ihm erwähnt (ib.). Der geistvolle und philosophisch gebildete Komiker Menander (um 300) schildert in einer erhaltenen Stelle (ib.) seine kynische Tracht und Lebensweise und legt ihm den Satz bei, alle unsere Vorstellungen seien Illusionen (týphos). Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dafs hier lediglich die Vorstellungen vom Werte der Scheingüter für unsere Glückseligkeit gemeint sind, und dafs uns hier Monimos als Vertreter der schon bei Antisthenes besprochenen Illusionslosigkeit (atyphía) bezeugt wird. Es ist daher offenbar nur ein Mifsverständnis, wenn ihm bei Sextus Empiricus (Dogm. I. 48, 88; II. 5) in theoretischem Sinne die Lehre beigelegt wird, alle unsere Vorstellungen seien nur Illusionen, das ganze Leben ein Bühnenspiel, ein Traum, eine Wahnvorstellung.

Historisch ist hier vielleicht der Aufenthalt in Korinth in der letzten Lebenszeit, doch wäre es müfsig, über Zeit und wirkliche Veranlassung der Übersiedelung dorthin etwas feststellen zu wollen. Neben den Sklavendienst im Hause des Xeniades tritt nun für den korinthischen Aufenthalt eine ganz andere Version, nach der er auch in Korinth die gewohnte obdachlose Lebensweise an öffentlichen Orten fortsetzt. An diese Version schliefst sich dann weiter die berühmte Begegnung mit Alexander an, die schon von Cicero (Tusc. V. 92) kurz erwähnt wird. Plutarch im „Leben

Alexanders“ (c. 14) erzählt sie folgendermafsen. Der junge, 21jährige Alexander ist zu einer grofsen Versammlung der Hellenen auf dem Isthmus im Jahre 335, die den Krieg gegen Persien unter seiner Führung beschliefst, persönlich erschienen. Alles drängt sich an ihn heran, auch Philosophen der verschiedensten Richtungen. Nur der im nahen Korinth weilende Diogenes bleibt entgegen der Erwartung und dem Wunsche Alexanders aus. Dieser sucht ihn daher in seinem Standquartiere in einem Gymnasion in dem vor den Toren der Stadt gelegenen Cypressenhain Kraneion (Pausan. II. 2, 4; D. L. 77) persönlich auf. Diogenes, der sich gerade sonnt, antwortet auf die Frage des Königs, ob er einen Wunsch habe, er möge ihm etwas aus der Sonne gehen. Das Gefolge Alexanders findet diese Antwort höchst lächerlich, Alexander aber, voll Staunen über diese Seelengröfse, sagt: Wenn ich nicht Alexander wäre, möchte ich Diogenes sein. In seiner Rede über Alexanders Glück kommt Plutarch auf diese Geschichte zurück und fügt noch hinzu, der erschütternde Eindruck dieser Begegnung sei bei Alexander ein nachhaltiger gewesen, so dafs er noch oft des Diogenes gedacht und den vorstehenden Wunsch wiederholt habe (c. 10, vergl. D. L. 32 u. 38).

Dieses Gegenübertreten des Welteroberers und Weltüberwinders hat auch noch verschiedene andere, recht absurde Anekdoten hervorgetrieben (D. L. 60, 68). Vielleicht ist aus dem Reiz dieses Kontrastes auch die Angabe entsprungen, dafs beide auf einen Tag gestorben seien. Diese Angabe findet sich zuerst bei Demetrios von Magnesia um Christi Geburt (D. L. 79); auch Plutarch erwähnt sie (Symp. VIII. 4).

Ein Seitenstück zu dieser Begegnung mit Alexander ist die mit Dionysios dem Jüngeren, dem Tyrannen von Syrakus, der seit seiner Vertreibung (343) in Korinth lebte. Diogenes sagt zu ihm: Wie unverdient ist dein Geschick! Dionysios dankt ihm für seine Teilnahme, Diogenes aber sagt, so sei es nicht gemeint; unverdient sei sein Glück, dafs er, anstatt das Mifsgeschick des Tyrannentums, in Wahrheit ein Sklave, bis zu seinem Ende erdulden zu

müssen, in Korinth in behaglicher Sicherheit seine Tage hinbringe (Plut. Timol. 15; num. seni. c. 1).

Auch um den Tod des Diogenes schlingt sich wieder ein üppiger Kranz teils pietätvoller Legenden, teils auf Herabwürdigung zielender Erdichtungen. Diese Gruppe von Zügen beginnt mit seinen angeblichen Antworten auf die Frage, wie er bestattet sein wolle. Wenn wir dabei von einer ziemlich törichten Erfindung absehen, die dem „Verkauf" des Eubulos angehört (D. L. 31 f.), finden sich hier zwei recht sinnige Versionen, die den fortgesetzten Aufenthalt an öffentlichen Orten zur Voraussetzung haben. Nach der einen sagt er, man solle seinen Leichnam unbeerdigt hinwerfen. Also den Raubvögeln und wilden Tieren zur Beute? Durchaus nicht! Legt einen Stock neben mich, damit ich sie verscheuchen kann. — Das kannst du ja nicht, da du es als Toter nicht merkst! — Nun, dann kann mir auch der Bifs der Tiere nicht mehr schaden (Cic. Tusc. I. 104). Nach der anderen sollte man ihn so hinwerfen, dafs er „seinen Brüdern" noch nützen könne (D. L. 79; Ael. V. H. 8, 14). Offenbar versteht er unter „seinen Brüdern" die Hunde.

Ebenso rankt sich dann um den Tod selbst eine Mannigfaltigkeit teils gehässiger, teils pietätvoller Versionen (D. L. 76 f.). Es wird genügen, die einfachste und wahrscheinlichste mitzuteilen. Eines Morgens finden den annähernd Neunzigjährigen seine Nachfolger, als sie ihn, ihrer Gewohnheit gemäfs, in seinem Standquartier im Kraneion aufsuchen, in seinen Tribon eingehüllt daliegen. Als sie ihn aufdecken, ist er tot. Nach den Versen, die der Dichter Kerkidas, ein jüngerer Zeitgenosse, ihm widmete, und in denen er ihn einen wahrhaften Diogenes, d. h. einen Sohn des Zeus, und einen himmlischen Hund nannte (D. L. 76 f.), war er freiwillig durch Anhalten des Atems gestorben. Diese Selbsttötung in so vorgerückten Jahren stimmt zu der bei Antisthenes berichteten Dolchgeschichte. Nach einer anderen Erzählung hatte er bei schwerem körperlichem Leiden, das aber die Fähigkeit, zu reden und zu handeln (auch hier wieder ein Anklang an den „Schönen und Guten" des

Sokrates!), nicht aufhob, den Selbstmord verweigert. Dieser zieme nur dem, der diese Fähigkeiten nicht besitze (Ael. V. H. X. 11). Zu dieser feineren und echt sokratischen Auffassung des Selbstmordes steht eine Anekdote aus seiner athenischen Zeit in Widerspruch. Diogenes begegnet dem gelähmten und auf einer Bahre getragenen Speusippos, dem Nachfolger Platos (347—339). Speusippos grüfst ihn mit dem herkömmlichen „Freue dich!" Diogenes erwidert: „Aber nicht du, der du es erträgst, in solchem Zustande weiterzuleben!" Worauf Speusippos: „Wir leben nicht mit den Beinen, sondern mit der Vernunft" (D. L. IV. 3; Stob. Flor. 116, 19). Auf seinem Grabe wurde ein Denkstein mit einem Hunde aus parischem Marmor errichtet (D. L. 78), den noch um 150 nach Chr. Pausanias sah (II. 2, 4), und in Sinope setzte man ihm ein ehernes Standbild mit einer poetischen Inschrift, die ihm wegen des leichten Lebenspfades durch Selbstgenugsamkeit, den er gewiesen, ewigen Nachruhm voraussagt (D. L. 78). —

Das vorstehend entworfene Bild macht keineswegs den Anspruch auf geschichtliche Zuverlässigkeit. Nach der Beschaffenheit der Berichte ist es unmöglich, ein geschichtlich treues oder auch nur ein einheitliches und widerspruchsfreies Bild von dieser bedeutenden Gestalt der griechischen Welt zu entwerfen. Mit einer unerschöpflichen Erfindungsgabe wurden die Jahrhunderte hindurch die widersprechendsten Züge auf ihn gehäuft, von denen ein gutes Teil gewifs zum „Treppenwitz der Geschichte" gehört. In den nachchristlichen Jahrhunderten, der Zeit der höchsten Verderbnis der griechisch-römischen Welt, taucht er bei dem Juden Philo, bei Epiktet und Dio Chrysostomos als eine leuchtende Idealgestalt auf, und noch der Kaiser Julian der Abtrünnige widmet ihm den Zoll höchster Bewunderung. Ganz unberechenbar ist die Nachwirkung seiner entschlossenen Weltentsagung bis weit in die christliche Welt hinein, ja bis zur lebendigen Gegenwart. Leider nur ist von seiten der Geschichtsforschung noch viel zu wenig geschehen, um für diese so folgenreich nachwirkende Erscheinung den geschichtlichen Kern aus den verunreinigenden Schlacken der Über-

lieferung herauszuschälen oder auch nur die Wandlungen dieser Überlieferung nach allen ihren aufeinanderfolgenden Gestalten vollständig klarzustellen.

3. Krates von Theben, Metrokles und Hipparchia.

Der bedeutendste unter den Schülern des Diogenes ist Krates von Theben. Ihm kommt schon dadurch eine bedeutende Stellung in der Entwicklung des Kynismus zu, dafs er den namentlich von Diogenes im mündlichen Verkehr ausgebildeten Witz und Humor, besonders auch dessen Art, Dichterstellen geistreich anzuwenden und zu parodieren, in die Literatur einführte. Eine noch bedeutendere Nachwirkung aber hat er dadurch geübt, dafs Zeno, der Stifter der stoischen Schule, ursprünglich sein Schüler war.

Krates mufs ungefähr um 366 geboren sein (D. L. VI. 87) und bis in das folgende Jahrhundert hinein gelebt haben. Er war von Haus aus vermögend (D. L. ib.), aber häfslich und von solcher Leibesbeschaffenheit, dafs er im Gymnasion über seinen Eifer in den Leibesübungen verlacht wurde. Er habe aber dem Trotz geboten und um der Gesundheit willen sich selbst zum Ausharren in der leiblichen Ausbildung ermuntert. Die Spötter würden ihre eigene Lässigkeit später bereuen und ihn für seinen Eifer glücklich preisen (D. L. 91). In anderen Stellen wird sein körperliches Gebrechen in der Weise bezeichnet, dafs er verwachsen und lahm war (D. L. 92; Julian Orat. VI).

Seine Umwandlung soll durch eine Szene der — nicht erhaltenen — euripideischen Tragödie Telephos bewirkt worden sein. Telephos, ein Sohn des Herakles und König von Mysien, wird durch den Speer des Achilleus verwundet. Diese Wunde kann nur durch diesen Speer selbst geheilt werden. Um dieser Heilung teilhaft zu werden, nähert er sich in Bettlertracht dem Lager vor Troja. Diese Szene: Telephos in elendem Aufzuge, mit einem Korbe am Arme, wirkt auf den vielleicht schon durch kynische Vorstellungen vorbereiteten Krates so verlockend, dafs er sich seiner Habe entledigt und das kynische Bettlerleben beginnt (D. L. 87).

Über die Art, wie er sich seines Vermögens entäufserte, sind verschiedene Versionen vorhanden (D. L. 87 f.). Er habe sein Geld ins Meer geworfen. Aber Theben liegt nicht am Meere. Oder er habe es mit der Bestimmung deponiert, dafs, wenn seine Kinder Philosophen — im kynischen Sinne — werden würden, es der Bürgerschaft zufallen solle, weil sie es dann nicht nötig hätten; andernfalls sollte es den Kindern verbleiben. Aber seine Heirat fällt erst später und konnte von ihm als angehendem Kyniker nicht einmal in Aussicht genommen sein.

Bei der Weggabe seines Vermögens soll er den Vers gebraucht haben:

Krates beraubt den Krates alles seines Guts (Simpl. zu Epikt. c. 10), oder:

Krates aus Theben hat den Krates freigemacht (Suid.).

Über seinen Auschlufs an Diogenes wird Genaueres nicht berichtet (D. L. 85), doch finden wir ihn später in Athen (ib. 90), und seine Lebensführung ist die eines Kynikers strengster Observanz. Nach der erhaltenen Stelle eines Komödiendichters (ib. 87) müfste er sogar im Sommer einen recht dicken und im Winter einen zerlumpten Mantel getragen haben. Und nach den „Chrien" seines Schülers Zeno machte er sich nichts daraus, seinen Tribon mit einem Stück Fell zu flicken (ib. 91). Diese „Chrien" waren vielleicht dieselbe Schrift, die auch als „Erinnerungen an Krates" bezeichnet werden (VII. 4). Als Demetrios Phalereus, der von 317 bis 307 makedonischer Statthalter in Athen war, ihm Brote und Wein übersandte, soll er sehr ungehalten gewesen sein und gesagt haben: „Möchten doch die Brunnen auch Brot geben!" (ib. 90; Athen. X. 422). Dies ist eine Überbietung des Ausspruches des Diogenes vom Magen und zugleich ein Zeugnis, dafs er, auch hierin den Diogenes überbietend (der den Wein nicht verschmähte, ib. 54), zu den nur Wasser trinkenden Kynikern gehörte (ib. 105). Ob er es diesen auch in der völligen Ablehnung der Fleischkost gleichtat, wird nicht gesagt. Jedenfalls scheint ihm mit Recht gerade die Enthaltsamkeit als Haupttugend beigelegt zu werden (ib. 14).

Auch andere Verhaltungsweisen, die Diogenes beigelegt werden, treibt er auf die Spitze. Diogenes läfst seine Schüler einen eingesalzenen Fisch oder eine Partie Schafkäse über die Strafse tragen, infolge welcher Zumutung einige ihm abtrünnig werden (ib. 36). Krates gibt dem jungen Zeno einen Topf mit gekochten Linsen zu tragen, und als dieser den Topf unter dem Mantel verbirgt, schlägt er ihn mit seinem Stock entzwei (D. L. VII. 3). Diogenes bettelt eine Bildsäule an, um sich im Ertragen der Erfolglosigkeit seiner Bitten zu üben (VI. 49). Krates schimpft Strafsendirnen, um sich im Ertragen von Schmähungen zu üben (ib. 90). Auch die Händel und Reibungen mit den zeitgenössischen Philosophen kehren bei ihm wieder. So mit Xenokrates, dem Vorsteher der Akademie von 339—314, worüber aber Näheres nicht bekannt (Mark Aurel VI. 13). Nach den „Erinnerungen“ Zenos las er einem Schuhmacher in dessen Werkstätte eine Mahnung zur Beschäftigung mit der Philosophie vor, die von Aristoteles an einen König von Cypern gerichtet war. Darin waren Reichtum und Ruhm als Vorbedingungen dieser Beschäftigung gepriesen. Krates aber meint, er wolle eine solche Mahnschrift für den Schuhmacher abfassen, den er in allen Stücken für besser vorbereitet zur Philosophie halte als jenen König von Cypern (Teles bei Stob. 95, 26). So mehrfach mit dem Dialektiker Stilpon (D. L. II. 117 f.; VII. 24), dem er unter anderem auf eine wissenschaftliche Frage mit einer Blähung antwortet, worauf Stilpon: „Ich wufste, dafs du alles eher von dir geben würdest, als was am Platze ist.“ So mit Menedemos von Eretria, den er wegen eines vermeintlich unzüchtigen Verhältnisses zu einem Freunde und wegen seiner politischen Tätigkeit schmäht (VI. 91; II. 131). Ein bemerkenswertes Zeugnis für seinen Anschlufs auch an das Staatsideal des Diogenes liegt in der Anekdote, er habe, als Alexander ihm angeboten, er wolle ihm zu Ehren das von ihm zerstörte Theben wieder aufbauen, unter anderem geantwortet, er sei ein Bürger des Staates des Diogenes (D. L. VI. 93). Was er von den bestehenden öffentlichen Zuständen hielt, geht aus dem Ausspruch hervor, man müsse

so lange philosophieren, bis man die Feldherren für Eselstreiber halte (ib. 92).

In besonders ausgeprägter Weise tritt bei ihm der kynische Drang zum Rügen menschlicher Verkehrtheiten, der Missions- und Seelenretterdrang hervor. Er erwarb sich den Beinamen des „Türöffners“, weil er sich nicht damit begnügte, anstöfsige Vorkommnisse in der Öffentlichkeit zu rügen, sondern als Mahner in die Häuser eindrang (D. L. VI. 86). Es ist wohl nur eine Idealisierung, wenn Spätere, darunter Plutarch und Kaiser Julian, dieses Vorgehen als ein sanftes Friedenstiften und mildes Zurechtweisen in befreundeten Familien schildern (Mell. Fr. 34, 41, 43).

Bemerkenswert ist folgendes Beispiel dieser Seelsorgertätigkeit, das Teles (um 250 vor Chr.) erwähnt, und das für sein eigenes Lebensschicksal bedeutsam wurde. Metrokles aus Maroneia, einer griechischen Kolonie an der thrakischen Küste (D. L. 94), hielt sich in Athen als Schüler des Theophrast (seit 323 Nachfolger des Aristoteles) und Xenokrates auf. Die Geschichte mufs also zwischen 323 und 314 passiert sein. Gemäfs den in diesen Kreisen herrschenden Vorstellungen von anständiger Lebensweise ist er genötigt, einen bedeutenden Aufwand zu machen: eine geräumige Wohnung mit den zugehörigen Sklaven, feine Kleidung, Luxus in den Mahlzeiten. Obwohl er daher von Hause reichlich mit Geld versorgt wird, überfällt ihn die hypochondrische Sorge, dafs sein Vermögen daraufgehen, er in Dürftigkeit geraten und schliefslich Hungers sterben werde. Er geht daher zu Krates über und kann nun auch ohne Zuschüsse von Hause leicht sein Leben bestreiten, denn er schläft im Sommer in Tempelhallen, im Winter in Bädern, begnügt sich mit dem doppelt geschlagenen Mantel, salbt sich mit den Ölresten, die die Badenden von ihrer Haut abstriegeln und nährt sich von Brot, Kohl und geringwertigen Fischen, die er selbst an den Feuern der Schmiede brät. So weit Teles. Die eigentliche Krisis erzählt Diogenes Laertios ergänzend folgendermafsen (VI. 94). Infolge der üppigen Lebensweise sei er beim Studieren von Blähungen

heimgesucht worden und habe infolgedessen in hypochondrischer Stimmung beschlossen, nicht mehr auszugehen und durch freiwilligen Hungertod seinem Leben ein Ende zu machen. Krates habe davon gehört und ihn aufgesucht, nachdem er vorher eine reichliche Mahlzeit Lupinen zu sich genommen. Er habe ihn zunächst mit Worten über das ihn bedrückende Vorkommnis getröstet, dann aber ihm als Wirkung der Lupinen den Tatbeweis geführt, dafs derartige Begleiterscheinungen der Verdauung auch bei anderen vorkommen. Und so habe er ihn für den Kynismus gewonnen.

Er mufs dann später den Metrokles bei einem Besuch in seiner Heimat Maroneia begleitet haben. Dort nämlich wird Hipparchia, die schöne und vielumworbene Schwester des Metrokles, von einer heftigen Leidenschaft für Krates und seine Lebensweise ergriffen. Sie erklärt den Eltern, sie werde sich töten, wenn sie nicht die Seine werden dürfe. Krates erfüllt die Bitte der Eltern, sie von ihrer Leidenschaft abzubringen, in loyalster Weise. Er stellt sich selbst unbekleidet in seiner ganzen Mifsgeschaffenheit vor sie und daneben die Requisiten seines Bettlerlebens und sagt: Das ist dein Geliebter, und das ist seine Habe; du kannst nicht die Meine werden, wenn du nicht meine Lebensweise mit mir teilen willst. Hipparchia ist sofort entschlossen und folgt ihm fortan getreulich in der gleichen Tracht und in allen seinen Bettlergewohnheiten (D. L. 96 f.).

An diesen einzig dastehenden Fall einer Kynikerehe knüpfen sich die läppischen Nachreden, die beiden hätten auch den Geschlechtsakt öffentlich vollzogen (D. L. 97; S. Emp. Hyp. I. 153; III. 200; Clem. Al. Strom. IV. 523 u. a. St.). Dabei liegt offenbar nur zu Grunde, dafs beim Verzicht auf eigene Häuslichkeit auch ihr Geschlechtsverkehr an denjenigen Stellen stattfand, wo sie zu nächtigen pflegten, worin aber durchaus nicht liegt, dafs sie sich damit in schamloser Weise in die Öffentlichkeit drängten.

Dafs er aber trotz dieser Eheschliefsung im Prinzip an der kynischen Verwerfung der Ehe festhielt, würden folgende Züge beweisen, wenn sie als geschichtlich gelten dürfen. Seinen Sohn führte er, als er ins Jünglingsalter eingetreten

war, einer öffentlichen Dirne zu mit den Worten: das ist die Ehe deines Vaters (ib. 88), und seine Töchter gab er nach einer erhaltenen Stelle aus einer Komödie des Menander auf dreifsigtägige Probe aus (ib. 93).

Von seinen Schriften ist am meisten charakteristisch ein humoristisch-satirisches Lehrgedicht in parodierten Homerversen, von dem freilich nur einige dürftige Trümmer erhalten sind, die nur einen unsicheren Schlufs auf die Anlage des Ganzen gestatten. Danach hat er vielleicht zunächst in Anlehnung an die Erzählung des Odysseus über seinen Besuch im Totenreiche (Odyss. 11) die Vertreter der herrschenden Richtungen der Philosophie verspottet. Einigermafsen deutlich erkennbar ist hier fast nur der Angriff gegen Stilpon, den er als von mafslosem Dünkel erfüllt darstellt (D. L. II. 118; Diels, Poet. phil. fragm. 217). Zu diesen boshaften Angriffen auf andere Schulen hat er dann möglicherweise in Gegensatz gestellt eine idealisierende Schilderung des kynischen Lebens. Hierher würde denn vornehmlich die Stelle gehören, in der er in Anlehnung an eine Schilderung Kretas bei Homer (Odyss. 19, 172) eine glückliche Stadt „Ranzen" preist, zu der keine Schmarotzer und Lüstlinge sich verirren, wo es nur Thymian, Knoblauch, Feigen und Brot gibt, keinen Streit um Gold und Ehre (D. L. 85).

Parodien sind auch eine Anrufung der Musen nach einem Gedicht Solons, in der er aber diese Göttinnen nur um das zur Lebenserhaltung notwendige Mafs von Gütern und um den bedürfnislosen Sinn anruft, aus dem alles Gute fliefst (Julian. Orat. VI. 199; VII. 213), sowie eine Variation einer „Grabschrift des Sardanapal", die anfing: „Das habe ich, was ich gegessen habe," wofür Krates sagt: „Das habe ich, was ich gelernt habe; alle übrigen Herrlichkeiten sind mit dem Dunste (dem typhos, der Einbildung) dahingeschwunden" (D. L. 86). In einem anderen Gedicht preist er in Anlehnung an die Form der Götterhymnen die Gottheit Bedürfnislosigkeit, die Tochter der Besonnenheit (Julian Or. VI. 199).

Andere Fragmente haben einen epigrammartigen Cha-

rakter, könnten jedoch möglicherweise auch aus seinen „Tragödien“ stammen (Diels a. a. O. 221). So die Verse: „Die Liebe vertreibt der Hunger; wenn nicht dieser, die Zeit, und wenn auch diese nicht die Glut zu löschen vermag, so bleibt als letztes Heilkraut dir der Strick“ (D. L. 86). So das Gedicht mit der Überschrift „Haushaltungsbuch“, wo ein reicher Schwelger dem Koch zehn Minen (750 Mk.), dem Arzte eine Drachme, dem Schmeichler fünf Talente, dem Rechtsfreund einen Dunst, der Buhlerin ein Talent, dem Philosophen drei Obolen aussetzt (ib.).

Ungewiſs, aus welchem Zusammenhange stammend, finden sich die Verse: „Weiſst du nicht, was für eine Macht der Ranzen hat und ein Maſs Lupinen und der unbesorgte Sinn“ (Teles bei Stob. Flor. 97, 31; D. L. 86).

Ausdrücklich einer der von ihm verfaſsten Tragödien wird eine Stelle zugeteilt, die ein schwungvolles Bekenntnis der Zugehörigkeit zum Weltstaat darstellt (D. L. 98). Vielleicht war diese Tragödie ein „Herakles“ (Plut. Exil. 5; Diels 222).

Endlich ist noch eine Stelle aus einem Gedichte erhalten, in der er sich selbst im Angesicht des nahenden Todes anredet: „So gehst du denn dahin, liebes Buckelchen, und schreitest zum Hause des Hades, gekrümmt vom Alter“ (D. L. 92). Diese dient zugleich als Beweis, daſs er in vorgerückten Jahren gestorben ist, und zwar eines natürlichen Todes.

Auſser diesen Dichtungen hatte er auch philosophische Briefe verfaſst, die in der Sprache Plato sehr nahe gekommen sein sollen (D. L. 98). Die unter seinem Namen erhaltenen Briefe sind jedenfalls unecht.

Über Metrokles erfahren wir nur wenig. Er hatte zahlreiche Schüler, auch von auſserhalb Athens (Alexandria, Ephesos), durch die sich der Kynismus vielleicht auch nach anderen Teilen der hellenistischen Welt ausgebreitet hat (D. L. 95). Seine „Chrien“ sind früher erwähnt worden (ib. 33). Auch die früher erwähnte Stelle aus Teles, in der sein bedürfnisloses Leben nach der Bekehrung zu Krates geschildert wird, beruht vielleicht auf einer Schrift von ihm

selbst. Wenigstens läfst ihn auch Plutarch (An vitiositas etc. II. 494) in ähnlichen Wendungen das Glück der Unabhängigkeit vom Schicksal preisen. Nach eingetretener Altersschwäche soll auch er durch Unterdrückung des Atmens freiwillig aus dem Leben geschieden sein (D. L. 95).

Von Hipparchia wird nur noch eine Begegnung mit Theodoros, dem berühmten Vertreter der Lehre Aristipps, am Hofe des Lysimachos in Thrazien, eines der Nachfolger Alexanders († 281), berichtet. Entgegen der griechischen Sitte nimmt sie dort an einem Gastmahl teil und fordert dabei den kecken Theodoros auch noch durch einen ziemlich kindischen Trugschlufs heraus, indem sie folgert, wenn es für ihn kein Unrecht sei, sich selbst zu schlagen, dürfe auch sie, Hipparchia, ihn schlagen. Theodoros versucht, sie in recht brutaler Weise an ihre Weiblichkeit zu erinnern, indem er ihr das Bettlergewand in die Höhe hebt und dabei einen Vers aus Euripides (Baichen 1233) zitiert, der das Weib an den Webstuhl verweist. Sie fühlt sich aber durch diese schnöde Behandlung nicht im mindesten eingeschüehtert, sondern meint, es sei doch wohl eine gute Fürsorge für sich selbst gewesen, dafs sie, anstatt ihre Zeit am Webstuhl hinzubringen, nach Bildung gestrebt habe. Ähnlicher Anekdoten soll es noch viele von ihr gegeben haben, von denen wir aber nichts weiter erfahren (D. L. 97 f.).

4. Menippos und Menedemos.

Menippos war ursprünglich ein phönizischer Sklave in Sinope, der Vaterstadt des Diogenes. Des Erwerbs wegen siedelt sein Herr nach Theben über (D. L. 99). Menippos wird dann unter den Schülern des Metrokles genannt (ib. 95). Wie sich dieser Wandel seiner Lebenslage vollzogen hat, wird nicht berichtet. Er soll es mit dem Leben eines Kynikers nicht für unvereinbar gehalten haben, durch Wuchergeschäfte ein grofses Vermögen zusammenzubringen (ib. 99), und auch dadurch seinen Mangel an der echten kynischen Gesinnung bewiesen haben, dafs er, nachdem er durch Betrug alles wieder verloren, sich erhängte (ib. 100).

Jedenfalls liegt seine Bedeutung nicht in seiner Lebensführung, sondern in seiner schriftstellerischen Tätigkeit. In einer grofsen Zahl satirischer Schriften in der zwanglosen Manier der Kyniker — Prosa und Verse gemischt, witzig angebrachte oder parodierte Verse der klassischen Dichter u. dergl. — verhöhnte er die bereits verstorbenen Philosophen, indem er die Szene in das Totenreich verlegte, desgleichen aber auch die lebenden, sowie die Vertreter der übrigen Wissenschaften. Es werden nicht weniger als 15 verschiedene Titel derartiger Schriften von ihm aufgeführt (D. L. 101; Athen. 14, 664 e). Der römische Schriftsteller Varro hat diese Dichtungen bald nach 100 vor Chr. in seinen „Menippischen Satiren" nachgeahmt. Seine romanhafte Verherrlichung des Diogenes in seinem „Verkauf des Diogenes" ist schon früher erwähnt. Entsprechend läfst denn auch Lucian (um 150 nach Chr.) in seinen „Totengesprächen" den in der Unterwelt weilenden Diogenes ihn als guten Freund und Gesinnungsgenossen auffordern, die Erde zu verlassen und ins Schattenreich herabzukommen, wo ihm für seine Satire reichlicher noch als dort oben Stoff geboten werde, und schildert ihn im übrigen nach Tracht und Lebensweise als echten Kyniker.

Diese verschiedenartigen Züge lassen sich schlecht zur Einheit zusammenfassen; und vielleicht haben wir in der Wuchergeschichte nur eine gehässige Nachrede zu erkennen, durch die sich die in seinen Schriften Verhöhnten und Angegriffenen an ihm rächten. Wie sollte auch ein Mann, dessen ganzes Interesse auf wucherischen Erwerb gerichtet ist, dazu kommen und dazu im stande sein, vom Standpunkte des Kynikers eine schriftstellerische Polemik gegen das ganze wissenschaftliche Treiben seiner Zeit zu eröffnen, eine Polemik von solcher Kraft und Schneidigkeit, dafs ihre Nachwirkungen noch nach mehr als zwei Jahrhunderten zu spüren sind? Denn seine Lebenszeit fällt in die erste Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts.

Ein wunderlicher Heiliger mufs der Kyniker Menedemos gewesen sein, mit dem um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts der alte Kynismus zu Grabe

gegangen zu sein scheint. Wo er eigentlich lebte, ist unbekannt. Er soll ursprünglich Schüler eines Epikureers, des Epikur recht nahe stehenden Kolotes, gewesen sein (D. L. 102). Ja, es wird sogar ein Kyrenaiker als sein ursprünglicher Lehrer genannt (v. Arnim, Dio von Prusa 29). Später mufs dann ein Umschlag bei ihm eingetreten sein. Er wurde ein fanatischer Kyniker, der insbesondere den Drang, als Bufsprediger gegen die Verkehrtheiten der Menschen aufzutreten, in die denkbar groteskeste Form gebracht hat. Bekleidet mit einem grauen, bis auf die Erde reichenden Gewande, mit purpurrotem Gürtel, auf dem Kopf eine seltsam geformte Mütze, auf der die zwölf Zeichen des Tierkreises eingewebt waren, mit ungeheurem Bart, einen Stab in der Hand, an den Füfsen den hochsohligen Kothurn der Tragödie, der ihm übermenschliche Gröfse verlieh, trat er einher und erklärte, er sei von den Göttern der Unterwelt als Kundschafter auf die Erde gesandt, um dort unten über die Vergehungen der Menschen zu berichten. Das ist das letzte, was wir von den Lebensäufserungen des alten Kynismus hören. Ein absurdes, aber mit dem Anfang in engem Zusammenhange stehendes Ende!

II. Die Kyrenaiker.

Die kyrenaische Schule hat ihren Namen von der Heimat Aristipps, der griechischen Kolonie Kyrene an der Nordküste von Afrika im heutigen Tripolis, wo auch der Sitz der Schule war. Auch in ihr löst sich, wie bei Antisthenes, der einzelne im Prinzip von allen Beziehungen auf das Gemeinschaftsleben los, stellt sich auf sich selbst und regelt sein Leben lediglich nach seinen eigenen Bedürfnissen und Interessen. Noch entschiedener als die Kyniker sind auch die Kyrenaiker praktische Individualisten. Während aber bei Antisthenes dieser Individualismus zunächst von der hoffnungslosen Verderbtheit der öffentlichen Zustände seinen Ausgangspunkt nimmt, scheint er bei Aristipp aus einer stark entwickelten selbstischen Genufstendenz an sich hervorzugehen. Diese Richtung auf eine

bestimmte Art der Lebensführung hat sich aber in dieser Schule und schon bei Aristipp selbst, wie wir sehen werden, mehr, als in den anderen Schulen dieser Übergangszeit der Fall war, um eine theoretisch-wissenschaftliche Unterlage und Rechtfertigung bemüht.

1. Aristipp.

Über die Lebenszeit des Aristipp ist direkt nichts überliefert, doch kann dieselbe annähernd von 430—360 angenommen werden. Er stammte aus der reichen Handelsstadt Kyrene, war anscheinend von wohlhabender Familie und hatte vielleicht (Z. 337, 4) schon in seiner Vaterstadt den Unterricht des Protagoras genossen. Der Ruf des Sokrates lockte ihn nach Athen (D. L. II. 65; Plut. curios. 2), und er war im letzten Jahrzehnt des Lebens desselben sein Schüler. Seit wann, ist nicht bekannt, doch gehörte er noch zur Zeit des Todes des Sokrates dem Schülerkreise an (Pl. Phaed. 59 C).

Xenophon führt in seinen Aufzeichnungen über Sokrates mehrere Unterredungen desselben mit Aristipp auf. Aus denselben geht hervor, dafs Aristipp nicht mehr der ganz jugendliche, bescheidene und fügsame Schüler ist, sondern schon mit einer gewissen Gereiftheit und Selbständigkeit jenem gegenübertritt, ja, dafs sogar schon die Grundzüge seiner eigenen Lehre zu dieser Zeit hervortreten. Um einen der Weichlichkeit und dem Sinnengenufs ergebenen Schüler indirekt zurechtzuweisen, zeigt Sokrates (Mem. II. 1) dem Aristipp, dafs der zum Herrschen Tüchtige enthaltsam und abgehärtet sein mufs. Aristipp aber lehnt diese Herrscherrolle ganz von sich ab: er will sich überhaupt nicht als Bürger „in einen Staat einschliefsen“, sondern überall als Fremder leben. So sieht sich denn Sokrates genötigt, die Vorteile der Enthaltsamkeit auch abgesehen von jenem ursprünglichen Gesichtspunkte ins Licht zu stellen. Er schliefst mit dem Vortrage der allegorischen Erzählung des Prodikos von Herakles am Scheidewege und mit einer

Mahnung an Aristipp, bei seiner Lebensführung auch den späteren Teil seines Lebens im Auge zu behalten.

Aristipp ist für den Augenblick zum Schweigen gebracht; dafs er aber die Worte des Sokrates nicht als eine heilsame Belehrung, sondern als eine erlittene Niederlage empfindet, zeigt er bald darauf, als er glaubt, durch Hinweis auf einen schwachen Punkt im sokratischen Gedankensystem nun seinerseits Sokrates eine Schlappe beibringen zu können (Mem. III. 8). Der von Aristipp in Frage gestellte Punkt hängt eng mit der früher erhaltenen Lektion, aber auch mit der Wendung zusammen, die bei Aristipp wie bei Antisthenes das Denken nehmen wird, der Stellung des einzelnen ganz auf sich selbst in den Fragen der Lebensführung. Sokrates will den tüchtigen Herrscher und als hauptsächlich erforderliche Eigenschaft desselben Moralität. Um diese zu begründen, weist er auf die mannigfachen mit einer sittlichen Lebensführung verbundenen Vorteile hin. Sittlichkeit ist die beste Lebensweisheit. In dieser Weise war er auch in dem früheren Gespräche hinsichtlich der Enthaltsamkeit verfahren. Dies hat offenbar Aristipp zum weiteren Nachdenken über die angepriesenen Güter geführt, und er hat gefunden, dafs jedes im Sinne der gewöhnlichen Denkweise als Gut Geltende nur zu etwas gut ist und unter Umständen auch ein Übel sein kann. Er fragt daher jetzt Sokrates, ob er irgend ein Gut kenne, bereit, ihm die Unzulänglichkeit der zu nennenden Güter nachzuweisen. Offenbar befindet er sich hier schon auf dem direkten Wege zu der neuen Problemstellung, die das Verhältnis von Lebensführung und Güterlehre umkehrt, nicht, wie Sokrates, die Lebensführung vorangehen läfst, sondern aus dem zu erstrebenden, unbedingt wertvollen Gute die Lebensführung ableitet. Sokrates läfst sich nicht fangen. Er kennt kein Gut an sich, sondern nur Dinge, die je nach den sich verändernden Umständen des Falles als Güter zu erstreben sind. Aristipp aber ist in der Frage nach einem unbedingt zu bevorzugenden Gute auf dem direkten Wege zu seinem neuen Standpunkte.

Aristipp war beim Tode des Sokrates nicht zugegen.

Er war, wie Platon (Phaed. 59 C) mit einer für uns nicht mehr verständlichen Kürze, vielleicht schonend, berichtet, „in Ägina“. So nahe bei Athen und doch nicht herbeieilend! Es mufs doch schon eine starke Scheidewand zwischen ihm und Sokrates aufgerichtet gewesen sein, dafs sie selbst dieser weltgeschichtlichen Tragik Trotz bot! Die späteren Berichterstatter haben diesen Aufenthalt in Ägina im Sinne einer leichtfertigen Genufssucht ausgeschmückt. Wir wissen nicht, wie es sich damit verhalten hat. Jedenfalls werden aus seinem späteren Leben Aussprüche von ihm angeführt, die seine dankbare Anerkennung für die von Sokrates empfangenen Anregungen bezeugen (D. L. II. 71, 76, 78, 80).

Bald nach dem Tode des Sokrates begann er nach dem Muster der Sophisten eine Tätigkeit als Wanderlehrer gegen Bezahlung. Xenophon berichtet in einem Abschnitt seiner Denkwürdigkeiten (I. 2, 60), der frühestens um 390 verfafst sein kann, mit unzweifelhafter Beziehung auf Aristipp, ein Beweis, dafs die Unterweisung des Sokrates nicht wertlos gewesen sei, liege darin, dafs es Schüler von ihm gebe, die kleine Teile des von ihm umsonst Empfangenen nur gegen hohes Honorar wieder mitteilten. Von Aristoteles (996, 32) wird er, wahrscheinlich dieses Umstandes wegen, geradezu als Sophist bezeichnet. Auch die im übrigen unmögliche Angabe, er habe vom Ertrag seines Unterrichts bedeutende Summen an Sokrates gesandt (D. L. II. 63), hat das Honorarnehmen zur Voraussetzung.

Auf seinen Wanderfahrten scheint er sich längere Zeit bei Dionysios dem Älteren, dem Tyrannen von Syrakus (406—367), aufgehalten zu haben, dessen Gunst er sich durch seine weltmännische Gewandtheit und Anbequemungsfähigkeit zu erwerben wufste (D. L. II. 66). Wie weit diese Anpassungsfähigkeit gehen mochte, kann folgende Anekdote erläutern, deren Geschichtlichkeit natürlich nicht verbürgt ist. Einst spuckte ihn Dionysios an. Jemand tadelt ihn, dafs er sich das gefallen lasse. Er sagt: Die Fischer lassen es sich gefallen, dafs das Meer sie bespritzt, um köstliche Fische zu erjagen; warum sollte ich mich

nicht um desselben Zweckes willen mit Speichel bespritzen lassen? (Ebendas. 67.) Nach einer anderen Anekdote tut er vor Dionysios, um die Erhörung einer Bitte zu erlangen, einen Fufsfall und rechtfertigt dies dadurch, er könne nicht dafür, dafs der Tyrann die Ohren an den Füfsen habe (desgl. 79). Ja, er tanzt vor ihm auf sein Verlangen in einem langen weiblichen Purpurkleide (78; S. Emp. Hyp. III. 204). Es wird ihm daher auch die Lehre beigelegt, es sei etwas sittlich Gleichgültiges, Weiberkleider anzulegen (S. Emp. Hyp. I. 155).

Über die sonstigen Stationen seines Wanderlebens ist nichts Erhebliches bekannt. Nach Plutarch (Dion. 19) wäre er auch zur Zeit der letzten Reise Platos nach Syrakus (361), also in hohem Alter, am Hofe des jüngeren Dionysios (seit 367) anwesend gewesen. Auch von dieser gleichzeitigen Anwesenheit beider Philosophen dort werden verschiedene Anekdoten erzählt; doch ist die ganze Sache zweifelhaft. Jedenfalls mufs Aristipp zwischendurch längere Zeit in seiner Vaterstadt Kyrene gelebt haben, da er dort eine Schule hinterliefs und seine Tochter Arēte zur Philosophin und Nachfolgerin in seiner Lehrtätigkeit ausbildete (D. L. II. 72, 84, 86).

Über die Echtheit der Aristipp beigelegten, sehr zahlreichen Schriften waren schon im Altertum die Ansichten geteilt, und es ist darüber nichts Sicheres auszumachen (D. L. II. 83 ff., 64; VIII. 27; Z. 344 f.). Jedenfalls besitzen wir nur indirekte Nachrichten über seine Lehre, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, dafs er selbst dieselbe noch nicht systematisch ausgebildet, sondern nur in den Grundzügen festgestellt hatte (Euseb. pr. ev. XIV. 31 f.; Z. a. a. O.). Dafs er zusammenhängende Vorträge gehalten habe, wird bezeugt (Athen. 11, 50 c). Es gab auch aufgezeichnete Vorträge dieser Art unter seinem Namen, die aber schon im Altertum für unecht gehalten wurden (D. L. II. 84).

Einige bezeichnende Grundzüge seiner Weltanschauung lassen sich schon aus den zahlreichen Anekdoten und Aussprüchen entnehmen, die Diogenes Laertius von ihm anführt.

Danach legte er zunächst der Bildung überhaupt den höchsten Wert bei. Der Gebildete unterscheidet sich vom Ungebildeten wie ein geschultes Rofs von einem ungebändigten. Der Ungebildete bedarf der Vermenschlichung (anthropismós), der Gebildete besitzt also Menschlichkeit, Humanität, — ein Begriff, der in der ganzen griechischen Literatur hier allein vorkommt (II. 69 f.). Das Wesen der Bildung nun scheint er zunächst im weiteren und unbestimmteren Sinne gefafst zu haben. Jemand fragt, in welcher Beziehung sein Sohn besser sein würde, wenn er ihn bilden liefse. Aristipp: Wenn in keiner anderen, dann doch darin, dafs er nicht im Theater als ein Stein auf dem Steine sitzt (72). Der Wert der Bildung, meint er ferner, werde zu Tage kommen, wenn man einen Gebildeten und einen Ungebildeten von allem entblöfst zu wildfremden Menschen schicke (73). Näher ist der Gebildete einesteils der Lebensgewandte, der sich mit Geistesgegenwart in jeder Lage zurechtzuhelfen weifs, andernteils geht der Begriff schon über in den des Einsichtsvollen, der seine Lebensführung zweckbewufst nach festen Überzeugungen zu ordnen versteht. In ersterer Beziehung aus den vielfachen Proben, die er selbst geliefert hat, nur eine. Er fährt mit einer bedeutenden Geldsumme zu Schiffe. Er merkt, dafs er auf ein Seeräuberschiff geraten ist, und dafs man ihn um des Geldes willen umbringen wird. Er holt sein Geld aufs Verdeck und fängt an, es zu zählen, läfst aber dabei, wie aus Versehen, die ganze Summe über Bord fallen, denn er sei besser, dafs diese durch ihn, als dafs er um ihrer willen zu Grunde gehe. Die Schiffsmannschaft aber täuscht er dadurch, dafs er mit lautem Wehklagen seinen Verlust bejammert (77). Die andere Seite tritt in folgenden beiden Zügen zu Tage. Ein Vater findet die von ihm für die Ausbildung seines Sohnes geforderte Summe (375 Mk.) zu hoch; dafür könne er schon einen Sklaven kaufen. Aristipp erwidert: Tue das, dann hast du zwei (72). Ein Verwalter des syrakusischen Tyrannen, der eigentlich ein phrygischer Sklave und ein schlechter Mensch war, zeigt ihm prahlerisch sein prächtig eingerichtetes Haus mit kostbaren Fufsböden.

Aristipp spuckt ihm eine volle Ladung Speichel ins Gesicht. Als jener unwillig wird, sagt er: Ich konnte gerade keine passendere Stelle dafür finden (75).

Dies Können und diese Einsicht aber sollen sich nicht auf unnütze und unwesentliche Dinge richten. Damit gewinnen wir den Übergang zur Philosophie. Einer rühmt sich seiner Schwimm- und Taucherkunst. Ob er sich nicht schäme, meint Aristipp, sich einer Sache zu rühmen, die ein Delphin viel besser verstünde (73)? Ein anderer will ihm ein Rätsel zu lösen geben. „Warum soll ich es lösen, da es schon gebunden uns zu schaffen macht?“ (70.) Er sagt: Die Vielesser, die dann durch Leibesübungen der Verdauung nachhelfen, sind nicht gesünder wie diejenigen, die nur das Erforderliche zu sich nehmen. So sind auch nicht die Vielwisser, sondern diejenigen die Tüchtigen, die das Erforderliche lernen (71). Er vergleicht die mit der Vielheit der Wissenschaften sich Abgebenden, die Philosophie aber Vernachlässigenden mit den Freiern der Penelope, die in Ermangelung dieser sich mit ihren Mägden begnügen, oder mit Odysseus, der im Hades alle Toten besichtigt, die Herrscherin des Totenreiches selbst aber nicht zu Gesichte bekommt (79 f.).

Mit diesen Aussprüchen kommen wir denn zur Philosophie. Dafs diese ihm, genau wie dem Antisthenes, die Wissenschaft des wahrhaft Wertvollen, der durch Einsicht geregelten Lebensführung ist, zeigt schon seine Antwort auf die Frage, was die Philosophen voraushaben. „Wenn alle Gesetze aufgehoben würden, würden wir gerade so leben wie jetzt.“ (68.) Der Philosoph bestimmt seine Lebensführung mit Freiheit, von innen heraus. Er findet es seltsam, dafs man beim Ankauf einer Vase diese aufs sorgfältigste prüft, die verschiedenen Lebensführungen aber nur leichtfertig gegeneinander abschätzt (78). Auch er vergleicht, wie Antisthenes, die Philosophen mit den Ärzten (70).

Auch bei Aristipp wie bei Antisthenes steht der Philosoph frei und losgelöst von allen Rücksichten, nur auf sich selbst und seine eigene Glückseligkeit sehend, vor der Wahl der wertvollsten Lebensgüter, um von dieser aus sein Leben

als ein freies Werk der Einsicht und praktischen Vernunft zu gestalten. Diese Wahl aber, dieses Werturteil fällt bei Aristipp in völlig entgegengesetztem Sinne aus wie bei Antisthenes.

Nach Diog. L. (85) erklärte er für das höchste Gut „die sanfte Bewegung, die in Empfindung übergeht". Um diese Formel vollständig zu verstehen, bedarf es einer Erläuterung der in ihr schon mitangedeuteten theoretischen Grundlage, auf der diese Bestimmung des höchsten Gutes ruht. Diese Grundlage lernen wir aus einer platonischen Stelle kennen. Plato hat (im Theätet) eben die Lehre des Protagoras auseinandergesetzt, nach der auch den einander entgegengesetzten Empfindungen Verschiedener eine reale Beschaffenheit in dem verursachenden Gegenstande zu Grunde liegen müsse. Es soll sodann (Theaet. 155 D) „der verborgene wahre Sinn dieser Lehre des Protagoras oder vielmehr namhafter Männer" auseinandergesetzt werden. Diese „namhaften Männer" werden dann weiter (156 A) als besonders elegante und zierliche Denker bezeichnet. Nach dieser offenbar noch über Heraklit und Protagoras hinausgehenden Lehre gibt es überhaupt keine Dinge oder Stoffe und also auch keine Beschaffenheiten an sich (156 E). Das All ist weiter nichts als Bewegung (A). Diese Bewegung ist einesteils eine affizierbare (ein sehr unklarer Ausdruck; gemeint sind die Sinneswerkzeuge mit ihrer Fähigkeit, affiziert zu werden), andernteils eine affizierende, und durch das Zusammenwirken, durch eine Art von Reibung beider entsteht zwillingsartig einesteils die Wahrnehmung, andernteils das Wahrgenommene, das dem Sinneseindruck als sein sachliches Gegenstück Entsprechende. Auch dies letztere ist also kein an sich und dauernd Seiendes; es entsteht jedesmal erst im Akte der Wahrnehmung und hat zur Bedingung seines Entstehens das Zusammenwirken der beiden Arten der Bewegung. Dennoch wird diesem Wahrgenommenen eine von dem Sinneseindruck unterschiedene Daseinsweise an sich, wenigstens im Akte der Wahrnehmung, zugeschrieben. Und zwar werden nicht nur die eigentlichen Sinneseindrücke, die Empfindungen des Gesichts, Gehörs, Geruchs, des Tast-

und Temperatursinnes, sondern auch Lust und Unlust, Begierde und Furcht auf diese Weise erklärt (156 B ff.). Wieder ein sehr unklarer Gedanke. Diese Lehre wird von Plato als eine Art von Geheimlehre solcher bezeichnet, die von Protagoras ausgehen, aber, wie es scheint, auch wieder über Protagoras hinausgehen (152 C, 156 A).

Dafs hier die Lehre Aristipps vorliegt, wird durch andere Nachrichten über dieselbe wenigstens sehr wahrscheinlich. Sextus Empiricus sagt über die Lehre zwar nicht des Aristipp selbst, aber seiner Schule folgendes: „Es existieren nur die Affektionen, nichts anderes. Der Laut z. B. ist keine Affektion, sondern etwas eine Affektion Bewirkendes, gehört aber nicht zum Existierenden." (Mus. 53.) Diese kurze und etwas unklare, ja widerspruchsvolle Formulierung scheint doch genau der vorstehend nach Plato dargelegten Lehre zu entsprechen. Genauer wird die Lehre dieser Schule von demselben Schriftsteller (Dogm. I. 190 ff.) folgendermafsen dargestellt. Nur die Sinnesaffektionen werden wahrgenommen. Das sie Bewirkende ist unerkennbar. Dafs wir die Empfindung weifs oder süfs haben, ist eine unzweifelhafte und unwiderlegbare Tatsache; dafs aber das diese Eindrücke Bewirkende weifs oder süfs wäre, ist unbeweisbar. Auch von einem an sich nicht Weifsen oder nicht Süfsen können diese Eindrücke hervorgebracht werden. Der Schwindliche oder Gelbsüchtige sieht alles gelb, der Augenkranke alles rot, der die Augen Verschiebende oder Wahnsinnige alles doppelt. Die Empfindung zeigt uns nur sich selbst; das sie Bewirkende existiert vielleicht, erscheint uns aber nicht. Daher ist auch die den Menschen gemeinsame Wahrnehmung kein Mafsstab (wie Protagoras annahm), denn jeder empfindet nur seine eigene Empfindung, nicht die des anderen. Eine Übertragung ist unmöglich. Wie die Gelbsüchtigen und Augenkranken von denselben Objekten widersprechende Farbeneindrücke empfangen, so ist es vielleicht auch mit den Normalsichtigen. Wir legen den Dingen gemeinsame Namen bei, die Eindrücke aber gehören nur dem einzelnen an (weitere Zeugnisse Z. 348, 1).

Diese Theorie, fährt Sextus fort (199 f.), mufste denn

auch auf ihre Güterlehre bestimmend wirken. Denn die Eindrücke sind teils lustvoll, teils unlustvoll, teils keins von beiden. Die unlustvollen nennen sie Übel, die lustvollen Güter, die in der Mitte liegenden aber weder Güter noch Übel. So sind die Sinneseindrücke auch in dieser Beziehung der Maſsstab, und wir richten uns in unserer Lebensführung, sagen sie, nach ihnen, indem wir das Lustvolle bevorzugen. Eine kürzere, aber auch wieder inhaltreichere und die Betrachtung auf jene zuerst angeführte Formel des Aristipp zurücklenkende Formulierung gibt Sextus an anderer Stelle (Hyp. I. 215): „Die Sinnenlust und die sanfte Bewegung des Fleisches (d. h. in den Organen der Sinnesempfindung) ist das höchste Gut.“ Hier wird die lustvolle Affektion mit der „sanften Bewegung“ in eins gesetzt. Es wird also angenommen, daſs die heftigeren Affektionen der Empfindungsorgane, als der Natur unseres Körpers nicht gemäſs, unlustvoll wirken, die sanfteren Affektionen dagegen, als unserer Organisation gemäſs, lustvoll.

Daſs diese Lehre nicht erst von den Nachfolgern des Aristipp ausgebildet worden ist, sondern schon ihm selbst angehört, wird durch die obigen Angaben Platos mindestens wahrscheinlich. Auch im Philebus (43 B) wird eine Lehre erwähnt, nach der die Entstehung von Lust und Unlust ausdrücklich an die von Heraklit gelehrte Bewegung aufwärts und abwärts angeknüpft wird und ferner drei Arten von Zuständen unterschieden werden, lustvolle und unlustvolle aus stärkeren Bewegungen, mittlere dagegen aus geringen, nicht merkbaren Bewegungen. In dieser Stelle scheint eine neue Bestätigung dafür zu liegen, daſs diese ganze Lehre schon von Aristipp selbst herstammt (vergl. auch Z. 352, 1). Ebenso müssen dann aber auch schon die Hauptzüge der aus diesen Grundbestimmungen unweigerlich folgenden Lustlehre ihm selbst angehören. Wenn erstens die Lust das naturgemäſs Erstrebte und Erstrebenswerte ist, wenn zweitens nicht die Dinge selbst und ihre Zusammenhänge, ein einheitliches Weltgeschehen, erkennbar sind, sondern nur die in jedem Moment uns treffenden Lust- und Unlusteindrücke, so können wir, falls wir durch Einsicht

und Vernunft unser Leben möglichst lustvoll gestalten wollen, nicht einen einheitlichen Lebensplan entwerfen, sondern nur von Moment zu Moment, von Fall zu Fall das möglichst Lustvolle erkennen und uns zu eigen machen. Nur der Augenblick ist unser; die auf die möglichst lustvolle Gestaltung des Lebens zielende Einsicht ist ein Augenblicksdenken, ein Augenblicksentschliefsen, nicht eine das gesamte Leben nach einem einheitlichen Plane regelnde intellektuelle Tätigkeit (Ael. V. H. 14, 6). Auch Diog. Laert. bezeugt (66), Aristipp habe immer nur den gegenwärtigen Genufs erstrebt, nicht aber mit einem Opfer von Unlust künftigen Genufs erkaufen wollen.

Wir kehren nun zu den Anekdoten und Aussprüchen bei Diogenes Laertius zurück. Diese liefern zahlreiche Bestätigungen für die eben entwickelte Lehre Aristipps vom höchsten Gute. Zunächst ist nach diesen Berichten sein ganzes Streben überhaupt auf Sinnengenufs, auf Gaumenkitzel, Wohlgerüche, Geschlechtsgenufs gerichtet (II. 69, 75, 76). Zu Sokrates ist er gegangen, als er der Bildung begehrte, zum Tyrannen, da er des Genusses begehrt (80; im Griechischen ein Wortspiel paideía und paidiá). Offenbar nur in diesem Sinne des gröfseren Reichtums an Sinnengenüssen legt Aristipp (71), als er wegen seiner Todesangst bei einem schweren Sturme auf See getadelt wird, dem Leben des Philosophen einen höheren Wert bei als dem des Nichtphilosophen. Zum Geniefsen aber braucht man Geld. So nimmt er die Weise der Sophisten an und erklärt dem Tyrannen unverhohlen, dafs er ihm geben will, was er besitzt, und von ihm empfangen, was er nicht besitzt (77). Er fordert geradezu Geld von ihm (82) und fügt sich, wie wir bereits gesehen, um dieses Zweckes willen in schimpflicher Weise in seine eigenwilligen Launen.

Es ist aber ferner nicht der rohe, massenhafte Genufs, der nur heftige und also unlustvolle Erregungen erzeugen kann, dem er nachgeht. Als einer sich vor ihm rühmt, dafs er sehr viel Wein vertragen könne, ohne trunken zu werden, sagt er: das kann auch ein Maulesel (73).

Es ist der feinere Genufs, auf den es ihm ankommt. Der

Genufs soll ihn nicht fesseln, unterjochen, ihn mit den Unlustgefühlen heftigen, leidenschaftlichen Begehrens erfüllen. In bezug auf sein Verhältnis zur schönen Buhlerin Lais sagt er: „Ich besitze, aber werde nicht besessen," oder: „Ich habe, aber es hat mich nicht," (74 f.) und in bezug auf seine Einkehr in einem Freudenhause: „Nicht das Hineingehen ist verwerflich, sondern das Nichtherausgehenkönnen." (69). Nicht die Enthaltung vom Genusse, sondern der Gebrauch, ohne hingerissen zu werden, zeigt die Herrschaft (75; Stob. Flor. 17, 18). Eben deshalb aber ist er auch nicht wählerisch und wird nicht durch Nebengedanken des Widerwärtigen vom Genusse abgehalten, wenn nur der Zweck des Augenblicksgenusses sichergestellt wird. So rechtfertigt er den Verkehr mit öffentlichen Dirnen durch den Vergleich mit einem Schiffe oder einem Hause, von deren Benutzung man sich auch nicht durch die Erwägung abhalten lasse, dafs sich auch zahlreiche andere derselben bedienten (74).

Durch dieses Prinzip des nur auf den Augenblicksgenufs gestellten Begehrens erklärt sich seine Gleichgültigkeit gegen übergrofsen Besitz. Er tröstet sich leicht über den Verlust eines Landgutes, da ihm noch drei übriggeblieben sind, und findet, dafs der gröfsere Besitz ebensowenig der wertvollere ist wie der gröfsere Schuh (Ael. V. H. 7, 3; Stob. Flor. 95, 32). Aus ihm erklären sich auch die Züge einer vollständig sinnlosen Verschwendung, die an sich freilich zu dem Streben nach Erwerb des unumgänglichen Hilfsmittels des Genusses, des Geldes, in Gegensatz treten. Er kauft ein Rebhuhn für 37,50 Mk., das er auch für einen Obolos (12½ Pfg.), also den 300sten Teil dieser Summe, kaufen könnte, mit der Begründung, dafs ihm jener gröfsere Betrag nicht mehr wert sei als der Obolos (66). Offenbar ist hier die erstrebte Augenblickslust der einzige Wertmafsstab, gegen den der Gedanke an die dem Gelde dauernd anhaftende Fähigkeit zur Beschaffung ähnlicher Genüsse momentan zurücktritt.

Dafs eine solche Lebensanschauung folgerichtigerweise nicht nur zur Vermeidung lästiger Konflikte mit anderen

und mit den Gesetzen, also zu einer Art von Gerechtigkeit, sondern selbst zu vereinzelten Handlungen der Güte führen kann, ist leicht zu sehen. Letzteres nämlich durch Vermittlung des natürlichen Mitgefühls, das die Unlust der anderen als eigene Unlust mitempfindet. So tut er zur Versöhnung mit dem befreundeten Äschines, mit dem er sich erzürnt hatte, obwohl der Ältere, den ersten Schritt (82 f.). So heifst er auf einer Reise den begleitenden Sklaven, der unter der Last eines schweren Geldsacks stöhnt, so viel von dem Gelde wegwerfen, dafs er das Verbleibende bequem tragen könne (77), — eine Erzählung, bei der auch wieder die nur an den Augenblick denkende Nichtachtung des Geldes zum Ausdruck kommt. Diese Erzählung beruht auf dem Zeugnis des Bion von Borysthenes, des Schülers eines Hauptvertreters der kyrenaischen Schule. Sie wird auch dadurch etwas weniger unglaubwürdig, dafs (nach Horaz Sat. II. 3, 99) die Szene in eine afrikanische Wüste verlegt wird, in der ein verzögerter Aufenthalt unratsam war. Auch der Ausspruch (68), dafs ihm aus der Philosophie der Vorteil erwachse, mit allen furchtlos verkehren zu können (der einen gewissen Gegensatz zum Selbstverkehr des Antisthenes bildet), gehört in diesen Zusammenhang. Ebenso der bereits angeführte, dafs der Philosoph seine Lebensführung nicht verändern würde, wenn alle Gesetze aufgehoben würden. Von einem Bestimmtwerden durch religiöse Überzeugungen, das ja auch schon durch seine Erkenntnislehre ausgeschlossen war, findet sich in dem über Aristipp Überlieferten nicht die geringste Spur. Er ist vollständiger Freigeist.

Nach diesen Darlegungen läfst sich nun auch ermessen, mit welchem Rechte Aristipp sich einen Schüler des Sokrates nennen konnte. Der eigentliche Grundgedanke des Sokrates ist bei ihm noch sehr viel entschiedener als bei Antisthenes in den Hintergrund getreten. Von einer Richtung seines Denkens auf eine vollkommene, d. h. der allgemeinen Glückseligkeit gemäfse Staatseinrichtung findet sich auch nicht die leiseste Spur, und das kann auch nicht anders erwartet werden, da er ja jede allgemeine, das Gesamtleben auch nur des einzelnen umfassende Veranstaltung verwirft. Da-

gegen fand, ähnlich wie die Freiheitslehre des Antisthenes, so seine Lustlehre einen Anhaltspunkt an einem der Empfehlungsgründe, die Sokrates für die Enthaltsamkeit ins Feld führte. Die Enthaltsamkeit sollte nach Sokrates ein gröfseres Quantum sinnlichen Genusses gewährleisten, weil sie das Genufsvermögen nicht abstumpfe. Hier ist der Wert und die Berechtigung des Sinnengenusses als Voraussetzung anerkannt. Aus diesem winzigen Nebenpunkt der sokratischen Lehre hat Aristipp unter Zuhilfenahme der weitergebildeten Theorie des Protagoras und unter dem Einflusse seiner ursprünglichen Wohlhabenheit und seiner schon in der Heimat erworbenen Lebensgewohnheiten sein ganzes Genufssystem herausgesponnen. Aufserdem hat er, wie Antisthenes, von Sokrates auch noch die Einsicht als die das praktische Verhalten nach den letzten Zwecken regelnde Tugend übernommen. Freilich kann diese Tugend bei ihm nur ein beschränktes Wirkungsgebiet in Anspruch nehmen, da sie nicht die gesamte Lebensführung nach einheitlichem Plane zu regeln, sondern nur die Augenblicksentschlüsse zu bestimmen hat.

2. Die kyrenaische Hauptschule.

Die Schule spaltete sich sofort in zwei Richtungen, von denen die eine durch Antipater von Kyrene, die andere durch Aristipps Tochter Arēte vertreten war. Von Antipater ist nur die Anekdote bekannt, dafs er, erblindet, zu den ihn bemitleidenden Frauen sagt, es gebe ja doch auch nächtliche Sinnengenüsse, von denen also auch der Blinde nicht ausgeschlossen sei (Cic. Tusc. V. 102). Seine Schule hat sich später wieder in zwei Richtungen verzweigt, von denen nachher. Die eigentliche kyrenaische Schule geht von Arete aus.

Diese soll von ihrem Vater sorgfältig erzogen und namentlich zur Geringschätzung übermäfsigen Besitzes angehalten worden sein (D. L. II. 72). Sie bildet dann wieder ihren Sohn, den jüngeren Aristipp, zum Philosophen, den man daher „den von der Mutter Belehrten“ nannte

(ib. 86). So entsteht die eigentliche kyrenaische Schule, die an der in den Grundzügen vom Stifter aufgestellten Lehre festhielt. Ein Abrifs ihres Systems ist uns erhalten (ib. 86—93), freilich in einer Form, die es erst im Laufe des dritten Jahrhunderts erhalten haben kann. Über die Gliederung dieses Systems sind auch sonst Nachrichten erhalten (Sen. Ep. 89; S. Emp. Dogm. I. 11, 15).

Das Wesen der Dinge ist nicht mit Sicherheit zu erkennen. Mit Sicherheit wahrnehmbar sind nur die Affektionen, die wir innerlich erfahren, die Zustände unseres Bewufstseins. Die genauere Darlegung dieser Erkenntnislehre, wie sie sich bei Sextus Empiricus (Dogm. I. 190 ff. und andere Stellen) findet, ist schon bei Aristipp selbst angeführt worden. Indem hier das wirklich Erfahrbare mit grofser Konsequenz auf das innerlich, im Bewufstsein des Subjekts Vorgehende eingeschränkt wird, wird die Erfahrungslehre (der Empirismus) mit Notwendigkeit skeptisch in bezug auf alles nicht unmittelbar im Bewufstsein Gegebene. Ob den Dingen an sich Farbe, Ton u. s. w. zukommt, ist unbekannt. Um diese reine Subjektivität der Empfindung recht nachdrücklich zum Ausdruck zu bringen, sagten sie, der Empfindende selbst werde süfs, bitter, hell, dunkel, er werde zum Pferde, zur Mauer u. dergl. (Plut. Kolot. 24 f.; vergl. Cic. Ac. II. 76, 142). Eine Wissenschaft von der Natur ist daher unmöglich. Sie ist aber auch entbehrlich, da die Freiheit von abergläubischer Götterfurcht und von der Furcht in bezug auf ein Leben nach dem Tode auch ohne Naturwissenschaft erreicht werden kann.

Unter den in unserem Bewufstsein auftretenden Erscheinungen sind zwei Arten von besonderer Bedeutung für unser Wohlsein, die sinnliche, d. h. direkt vom Körper her ohne Vermittlung eines Vorstellens verursachte Lust und Unlust. Jene entspringt aus einer sanften, diese aus einer rauhen Bewegung. Alle lebenden Wesen erstreben diese Lust und meiden diese Unlust. Auch der Mensch macht davon keine Ausnahme. Während des Genusses sinnlicher Lust ist er befriedigt und strebt nach nichts weiter. Diese Lust ist also das erstrebenswerteste Gut. Aber nur sie

selbst eben als Bewegung, nicht als blofs vorgestellte in der Rückerinnerung oder Zukunftserwartung, wo das Merkmal der Bewegung fehlt. Wegen dieser Ausschliefsung der Erinnerung und Hoffnung kann denn auch nicht von Glückseligkeit im Sinne eines das Gesamtleben umfassenden Zustandes die Rede sein; nur in bezug auf die einzelnen von Sinnenlust erfüllten Lebensmomente wollen sie den Ausdruck gelten lassen.

Der Beschaffenheit nach ist diese Lust immer die gleiche, gleichviel, wie sie verursacht ist. Ja, auch hinsichtlich des Stärkegrades (Intensität, Quantität) mufs ihren einzelnen Akten eine wesentliche Gleichartigkeit zuerkannt werden. Diese letztere Angabe hat auf den ersten Anblick etwas Auffallendes, ist aber doch folgerichtig aus der Grundvoraussetzung abgeleitet. Die sanfte Bewegung hat zwei Grenzgebiete, eins, wo sie sich dem nicht mehr Merkbaren nähert, ein anderes, wo durch Steigerung der Lebhaftigkeit eine Annäherung an die rauhe, also unlustvolle Bewegung stattfindet. Das in der Mitte zwischen diesen beiden Grenzgebieten Liegende ist also auch hinsichtlich des Stärkegrades von wesentlich gleichartigem Charakter.

Die blofse Abwesenheit von Unlust gehört so wenig zur Lust, wie die blofse Abwesenheit der Lust als Unlust gerechnet werden kann. Da beide Gefühle aus Bewegung entspringen, kann der Zustand der reinen Bewegungslosigkeit, den sie mit dem eines Schlafenden verglichen, weder nach der einen noch nach der anderen Seite in Anschlag gebracht werden.

Unter den einzelnen Sinnen sprechen sie dem Gesichts- und Gehörssinn, diese rein für sich genommen, ohne Zusammenhang mit den anderen Sinnen, die Fähigkeit zu echter Lustwirkung ab. Durch diese beiden Sinne entstehen nicht sowohl jene Bewegungen, als vielmehr Vorstellungen. Vorstellungen aber sind, auch wenn sie Unlustzustände zum Gegenstande haben, eher lustvoll als unlustvoll. Das beweist die tragische Kunst, die ja Lustwirkungen hervorbringt, obschon sie Unlustzustände darstellt.

Gleich starke Lust- und Unlustzustände können hinsichtlich des Lustwertes doch nicht ohne weiteres gegen-

einander gerechnet werden. Wegen des natürlichen Lustbedürfnisses sind die Lustzustände selbstverständlicher und also von verhältnismäfsig schwächerer Wirkung, die Unlustzustände naturwidriger und also von verhältnismäfsig stärkerer Wirkung. Die Erkaufung von Lust durch Unlust mufs daher möglichst vermieden werden.

Innerhalb gewisser Grenzen gestanden sie auch eine nicht aus dem Körper entspringende, sondern auf Vorstellungen in der Seele beruhende Lust zu, z. B. aus der Vorstellung eines vorhandenen glücklichen Zustandes des Vaterlandes. Wie sie dies mit ihren Grundprinzipien in Einklang brachten, nur die vom Körper aus durch sanfte Bewegung erzeugte (sinnliche) Lust als Lust anzuerkennen, wird nicht berichtet. Immerhin ist ihnen die körperliche Lust wertvoller als die seelische und die körperliche Unlust schlimmer als die seelische (90). Auch wird in diesem Zusammenhange nochmals eingeschärft, dafs weder die Erinnerung an genossene noch die Erwartung zukünftiger Lust zur Lust gerechnet werden könne. Bei beiden fehle das Merkmal der Bewegung; im Falle der Erinnerung ist die früher vorhanden gewesene durch die Zeit aufgehoben, in dem der Erwartung ist sie überhaupt noch gar nicht vorhanden.

Wer nach diesen Sätzen lebt, ist der wahre Weise. Die Eigenschaft, durch die er sein Handeln gestaltet, ist die Einsicht. Sittliche Grundsätze sind hierbei im Prinzip ebensowenig mafsgebend wie religiöse Glaubenssätze. Letztere — einschliefslich der über das Jenseits — sind Wahnvorstellungen. Erstere beruhen nicht auf Natur, sondern auf Satzung und Herkommen. Ebenso bildet die Unanständigkeit der Handlungen, aus denen Lust entspringt, kein Hindernis ihres Vollzuges (93, 88). Doch wird der Weise nichts tun, das gesetzliche Strafen nach sich zieht oder Schande bringt. Hier findet das Luststreben an dem Grundsatz, die Lust nicht durch Unlust zu erkaufen, seine Grenze.

Heftige Erregungen, wie Neid oder leidenschaftliche Liebe, vermeidet der Weise nach Möglichkeit; freilich vermag

er z. B. der Trauer oder Furcht, die in der Natur begründet sind, nicht aus dem Wege zu gehen. Tugend ist dasjenige Verhalten, das Sinnenlust bewirkt, natürlich unter Ausschlufs sonstiger übler Folgen (Cic. Off. III. 116). Freundschaft oder Leibesübungen empfehlen sich durch den aus ihnen entspringenden Nutzen. Besitz ist nur insoweit zu erstreben, als er ein Hilfsmittel zur Beschaffung von Sinnengenüssen ist.

Da das zu Erstrebende nur in den vereinzelten Sinnengenüssen besteht, so kann durchaus nicht erwartet werden, dafs der „Weise“ durchaus glücklich, der Tor durchaus unglücklich ist. Es kann sich bei jenem nur um ein Überwiegen des Lustvollen handeln. Dies darf für den Weisen erwartet werden, da er ja seine ganze Lebensführung hierauf anlegt. Der Weise ist in bezug auf die Erreichung des Lebensziels jedenfalls vor dem Toren im Vorteil, und das genügt, um das Streben nach Weisheit als das bessere Teil zu empfehlen (91).

Wir haben hier offenbar ein mit der gröfsten Schärfe und Folgerichtigkeit durchgeführtes System des sinnlichen Hedonismus vor uns. Bei der grofsen Kürze des Abrisses treten freilich besonders die Folgerungen für die Lebensgestaltung nicht mit genügender Deutlichkeit und Vollständigkeit zu Tage, und an einer Stelle, bei der Zulassung der Lust über das Gedeihen des Vaterlandes, scheint eine patriotische Inkonsequenz die Logik des Systems durchbrochen zu haben. Wer dem System dies Gepräge gegeben hat und in welchen Schriften es niedergelegt war, ist nicht bekannt.

3. Die Seitenzweige der kyrenaischen Schule.

A. Theodorus der Gottesleugner soll noch ein unmittelbarer Schüler des Aristipp gewesen sein (D. L. II. 86), wich aber in wesentlichen Punkten von der Lehre der Hauptschule ab. Es gab eine nach ihm benannte Schule der Theodoreer (ib. 97). Seinen Beinamen erhielt er davon, dafs er in einem Buche „Über die Götter“ die

Existenz eines Göttlichen in jedem Sinne leugnete (ib.). Er mufs dies, während die Hauptschule sich mit der Leugnung einer Vorsehung und eines persönlichen Waltens begnügte, in der schroffsten und rückhaltlosesten Weise ausgesprochen haben. Aufser ihm werden nur ganz wenige unter den alten Denkern als eigentliche Gottesleugner bezeichnet (Cic. N. D. I. 2, 63, 117; S. Emp. Hyp. III. 218; Dogm. III. 51, 55), obwohl ja, wie mehrfach hervorgehoben worden ist, namentlich die Naturphilosophen das Göttliche in einem von der Volksreligion unendlich weit abliegenden Sinne fafsten. Er wurde wegen seiner Stellung zur Religion aus Kyrene verbannt (ib. 103) und hielt sich darauf eine Zeitlang in Athen auf, wo er gegen Bezahlung Unterricht erteilte oder auch populäre Vorträge in der Weise der Sophisten späterer Jahrhunderte hielt (D. L. IV. 52; II. 102). Dieser athenische Aufenthalt mufs in die Jahre 316—306 fallen, in denen D e m e t r i u s P h a l e r e u s dort Statthalter war. Dieser nämlich bewahrte ihn vor einer Verurteilung durch den Areopag wegen Gottesleugnung (D. L. II. 101; vergl. 116). Er mufste jedoch schliefslich Athen verlassen (ib. 102). Eine Zeitlang hielt er sich bei Ptolemäus Lagi (323—283) in Ägypten auf und ging als dessen Gesandter zu Lysimachos in Thracien († 281), an dessen Hofe die früher erzählte Begegnung mit Hipparchia stattfand. Auch Lysimachos scheint ihn aber wegen seiner Gottesleugnung von seinem Hofe verwiesen zu haben (102). Zuletzt lebte er wieder in Kyrene (103).

In seiner Lehre tritt ebenso wie in seinem persönlichen Verhalten eine gewisse brutale Rücksichtslosigkeit hervor, die ihm auch ausdrücklich beigelegt wird (IV. 52). Diese zeigt sich aufser in der Gottesleugnung auch sonst in der rückhaltlosen Weise, in der er die Konsequenzen der Lustlehre aussprach. Es gibt nichts von Natur Verwerfliches; die sittlichen Satzungen dienen nur dazu, die Toren im Zaume zu halten. Während daher die Hauptschule das durch Gesetz und Sitte Verpönte praktisch unter allen Umständen meiden hiefs, erklärte er, der Weise werde sich des Diebstahls, Ehebruchs, Tempelraubs oder des öffentlichen

Geschlechtsverkehrs unter Umständen nicht enthalten (II. 99). Der Freundschaft bedarf der Weise nicht, da er sich selbst genügt, und beim Toren kann wahre Freundschaft nicht stattfinden, da dieser nur des Nutzens wegen Freunde sucht. Wenn der Weise sich für das Vaterland aufopfere, so hiefse das, ein mit Einsicht ausgestattetes Leben zum Vorteil der Toren preisgeben. Überdies sei die ganze Welt das Vaterland des Weisen (98).

Nach einer anderen Richtung weicht er dadurch von der Hauptlehre ab, dafs er das höchste Gut und Übel nicht in die sinnliche Lust und Unlust selbst und an sich setzte, sondern in die dabei empfundene Freude oder Betrübnis. Er unterschied also zwischen dem körperlichen Vorgange und der seelischen Wirkung desselben. Offenbar wollte er durch diese Unterscheidung das Wohl- oder Übelbefinden mehr von dem äufseren Reiz unabhängig machen und in die Gewalt des Weisen bringen. Namentlich der sinnlichen Unlust gegenüber wurde es dadurch der freien Entscheidung des Weisen anheimgegeben, ob er sie als ein Übel ansehen wolle oder nicht. Er kann, wenn er will, ihr trotzen, sich geistig über sie erheben. Diesen trotzigen Sinn legt ihm die Anekdote bei, nach der er dem König Lysimachos auf die Drohung mit Hinrichtung ohne Begräbnis erwidert, er hänge nicht am Leben, und was das Begräbnis betreffe, so sei es ihm einerlei, ob er in der Erde oder in der Luft verfaule (Sen. Tranqu. 14; Cic. Tusc. I. 102; vergl. V. 117). In diesem Sinne erklärt er die sinnliche Lust und Unlust an sich sogar für gleichgültige Mitteldinge; die Einsicht hat zu entscheiden, ob sie sie als Güter oder Übel annehmen will. So wird diese, die Einsicht, zum eigentlichen Gut, zur letzten Instanz des Werturteils. Von diesem Prinzip aus gewinnt er sogar den in den früher angeführten Sätzen aufgegebenen sittlichen Standpunkt wieder. Da die Einsicht erkennt, dafs die Verletzung der Gerechtigkeit durchweg üble Folgen hat, erscheint ihm die Gerechtigkeit geradezu neben der Einsicht als Gut (D. L. 98).

Anscheinend etwas später, nämlich nach dem zweiten Nachfolger des Antipater, spaltet sich die von diesem aus-

gehende Richtung, über deren ursprünglichen Charakter nichts bekannt ist, in zwei Zweige, die Anhänger des Annikeris und des Hegesias.

Über die Lehre der Annikereer gibt es aufser dem Bericht bei Diog. Laert. (96 f.) noch einen solchen bei Clemens von Alexandria (Strom. II. 417). Nach beiden stimmten sie in den Grundzügen mit dem Hauptsystem überein, namentlich darin, dafs sie ein einheitliches Ziel für das Gesamtleben verwarfen und nur für die einzelnen Lebensmomente ein solches anerkannten, und dafs sie der blofsen Unlustfreiheit als dem Zustande eines Toten gleichkommend keinen Wert beilegten.

Dagegen finden sich zwei tiefgreifende Abweichungen Erstens fanden sie aufser in der Sinnenlust auch in gewissen Handlungen der Aufopferung eine Quelle der Freude und des Genusses. Einen schwachen Ansatz zu dieser Lehre, aber ohne Klarheit und Folgerichtigkeit, zeigte auch das Hauptsystem in der Freude am Gedeihen des Vaterlandes. Nach den Annikereern entspringt Lust auch aus Handlungen der Freundschaft, der Dankbarkeit, der Pietät gegen die Eltern und der tätigen Teilnahme am Vaterlande. Solche Handlungen sind auch dann beglückend, wenn sie mit Mühe, Opfern und Einbufse an Sinnengenüssen verbunden sind. Die Triebfeder bleibt aber auch bei ihnen durchaus die selbstische. Das Glück des Freundes z. B. könnte nach ihrer Lehre für den andern nur dann direkt einen Gegenstand des Strebens bilden, wenn er dasselbe unmittelbar (nicht blofs durch das Mitgefühl) als das seinige empfinden könnte (D. L. 96). Dafür aber erkannten sie gerade in der Freundschaft einen unmittelbaren Zug und Drang des Wohlwollens an, der auch dann noch wirksam sei, wenn der Freund keinen Nutzen bringt und wenn um seinetwillen Unlustzustände übernommen werden müssen. Doch ist auch dieser Drang zu Opfern immer noch selbstischer Natur (ib. 97). Clemens drückt diese selbstische Ableitung so aus: „Freude entspringt nicht nur aus Sinnengenüssen, sondern auch aus der Hingabe in Verhältnissen zu anderen und aus edlen Handlungen.“ Auch hier wird die erwartete Freude

deutlich als Triebfeder des gesamten Tuns bezeichnet. Ob sie die Entstehung dieser beglückenden Gefühle aus selbstlosen Handlungen noch weiter zu erklären versucht haben oder sich dafür lediglich auf das Zeugnis der unmittelbaren Erfahrung, des Gefühls berufen haben, wird nicht berichtet. Jedenfalls erweitert sich hier der sinnliche Hedonismus der Hauptschule zu einem universellen Hedonismus, der auch sittliche Aufopferung einschliefst.

Der zweite Differenzpunkt ist folgender. Es gibt in der menschlichen Natur einen überwiegenden Hang zum Schlechten (d. h. zum roh und gemein Selbstischen). Dieser kann nicht durch die blofse Vernunftüberzeugung von den aus edleren Handlungen entspringenden Lustgefühlen überwunden werden. Der Intellektualismus ist als Triebkraft zur Gewinnung dieser edleren Glücksgefühle nicht ausreichend. Um die rechte Spannkraft zu solchen edleren Betätigungen gegenüber der in der Masse herrschenden niederen Selbstsucht zu gewinnen, bedarf es aufser der Vernunfttätigkeit auch einer Gewöhnung zu der edleren Verhaltungsweise (D. L. 96). Diese mufs, um uns zu den mit Opfern verbundenen Handlungen zu befähigen, der Vernunftüberzeugung als Hilfskraft zur Seite stehen.

Hegesias verhielt sich zunächst zu der Annahme einer idealeren Leistungsfähigkeit der Selbstsucht bei den Annikereern ablehnend. Dankbarkeit, Freundschaft, Wohltat seien nur denkbar, wo ein eigener Nutzen im engeren und eigentlichsten Sinne in Betracht komme (D. L. 93). Insbesondere sei die Leistung des Weisen (durch Belehrung) den anderen gegenüber eine so unverhältnismäfsig überlegene, dafs von einer Ausgleichung derselben durch die ihm zu teil werdenden Gegenleistungen nicht die Rede sein könne (95). Danach kann also folgerichtig beim Weisen ein Antrieb zum aufopfernden Wirken für andere nicht entstehen.

Seine Hauptabweichung aber besteht darin, dafs er von einer veränderten Fassung der Lustlehre und von Erwägungen über die Ungunst der menschlichen Schicksalslage aus dazu kam, die Möglichkeit der Glückseligkeit überhaupt zu leugnen. Ein im Hauptsystem schon angelegter

Zug, nämlich die Lehre vom gröfseren Schwergewicht der Unlustgefühle im Vergleich mit der Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit der Lust, wächst sich bei ihm zu beherrschender Bedeutung aus. Der sinnliche Hedonismus schlägt bei ihm in einen regelrechten Pessimismus um.

Die Begründung ist eine doppelte. Einesteils erklärt er, die Entstehung von Lust und Unlust sei nicht ohne weiteres in gleichartiger und gesetzmäfsiger Weise in der Menschennatur angelegt. Die Gefühlswirkungen sind nicht in eindeutiger Weise von dem einwirkenden Objekt abhängig. Ihr Eintreten oder Nichteintreten ist ganz überwiegend durch begleitende Nebenumstände bedingt. Ist Sättigung mit Lustgefühlen (überhaupt oder von einer bestimmten Art) vorhanden, so ist kein Boden mehr für neue starke Lustwirkungen. Die eigentliche Vorbedingung für deren Eintreten ist die Seltenheit und Neuheit, das Fehlen der Gewöhnung und Verwöhnung. Was für den Armen ein besonderer Genufs sei, falle für den Reichen als solcher weg. Ebenso verhalte es sich mit der Freiheit, der höheren gesellschaftlichen Stellung, dem Ruhme. Nur wo diese Güter den Reiz der Neuheit hätten, wie bei dem freigewordenen Sklaven, dem aus Niedrigkeit und Unberühmtheit Auftauchenden, könnte von ihnen noch eine Lustwirkung ausgehen (D. L. 94). Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch die Lehre, die Cicero (Tusc. III. 28, 52, 59, 76) den Kyrenaikern überhaupt beilegt, dafs nur das unerwartet eintreffende Übel als Übel empfunden werde.

Andernteils ist die menschliche Schicksalslage überhaupt eine viefach ungünstige. Die Seele ist völlig abhängig vom Körper und wird fortwährend in den Strudel der wechselnden Zustände desselben hineingezogen und durch dieselben in beständiger Unruhe erhalten. Ein unberechenbares Geschick vereitelt fortwährend unsere Hoffnungen (94). Dazu kommt, dafs unsere ganze Erkenntnis der Dinge, nach der wir doch unser Handeln einrichten müssen, durch die Empfindungen vermittelt ist, diese aber ungenau und trüglich sind,

so dafs wir nur nach einer gewissen Wahrscheinlichkeit unser Handeln einrichten können (95).

So kommt er zu folgenden Sätzen: Glückseligkeit ist etwas nicht zu Erlangendes. Leben und Tod ist gleichwertig (also doch das Nichtsein nicht unbedingt und unter allen Umständen vorzuziehen). Dem Toren (der die wirkliche Sachlage nicht durchschaut) mag das Leben erspriefslich sein; für den Weisen ist es etwas Gleichgültiges. Er wird sein Bestreben nicht sowohl auf die Erlangung von Gütern, als auf die Vermeidung der Übel richten (94 f.). Als höchstes Ziel setzt er sich die Freiheit von körperlichen Beschwerden und seelischer Unlust. Dies wird er aber am besten erreichen, wenn er sich gegen die Hilfsmittel des sinnlichen Genusses gleichgültig verhält (96).

Ganz weltschmerzlich klingt es auch, wenn das Unrecht, das uns die Menschen antun, nicht aus ihrem freien Willen, sondern aus der Herrschaft der sie bedrängenden Affekte abgeleitet wird. Daher ziemt sich nicht Hafs, sondern Verzeihung und Unterweisung zum Richtigen.

Dieser Hegesias hatte sich, gewifs nicht auf Grund der Absichten, die er mit seiner Lehre verfolgte, sondern auf Grund der unbeabsichtigten Wirkungen, die von derselben ausgingen, den Beinamen des „zum Tode Überredenden" (peisithánatos) erworben (86). Er hatte einen Dialog unter dem Titel: „Der sich zu Tode Hungernde" (apokarterón) geschrieben, dessen Situation die war, dafs einen in freiwilliger Aushungerung Begriffenen die Freunde aufsuchen, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen, er aber in seinen Gegenreden durch Darlegung der Übel des Lebens seinen Entschlufs rechtfertigt. So beweglich soll auch Hegesias selbst in seinen Vorträgen die Leiden des Lebens geschildert haben, dafs viele seiner Zuhörer dadurch zum Entschlufs des Selbstmords gebracht wurden und König Ptolemäus von Ägypten, zu dessen Reiche Kyrene gehörte, ihm schliefslich derartige Vorträge verboten habe (Cic. Tusc. I. 83 f.; Z. 341, 3).

So ist aus dem Wirken des Aristipp auf einem abgelegenen Schauplatze des griechischen Lebens eine mannig-

faltige und nicht unfruchtbare Erörterung bedeutsamer philosophischer Probleme erwachsen. Wie lange diese Schulen ihr Dasein gefristet haben, ist nicht bekannt, doch haben sie unzweifelhaft über ein Jahrhundert nach Aristipps Tode, bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts, bestanden.

III. Die megarische nebst der elisch-eretrischen Schule.

1. Euklid von Megara.

Euklid von Megara, nicht zu verwechseln mit dem über hundert Jahre später in Alexandria lebenden Mathematiker dieses Namens, mufs annähernd um 430 geboren sein. Er gehörte in der letzten Lebenszeit des Sokrates dem engeren Schülerkreise desselben an. Nach einer alten Erzählung (Gell. N. A. 6, 10) wurden, nachdem er schon eine Zeitlang mit Sokrates verkehrt hatte, die Megarenser mit dem Tode bedroht, wenn sie sich in Athen betreffen liefsen. Er soll darauf öfter zur Nachtzeit in Weiberkleidern den 30 Kilometer betragenden Weg nach Athen hin und zurück zu Fufse zurückgelegt haben, um einige Nachtstunden mit Sokrates zusammensein zu können. In Xenophons Denkwürdigkeiten wird er nicht erwähnt. Beim Tode des Sokrates war er gegenwärtig (Plat. Phaed. 59 C) und gewährte nach demselben Plato und anderen Sokratikern, die befürchten mufsten, dafs der Hafs der herrschenden Partei sich auch gegen sie richten möchte, in Megara eine zeitweilige Zufluchtsstätte (D. L. II. 106; III. 6 nach dem Platoschüler Hermodor). Der arme und einflufslose Antisthenes und der Ausländer Aristipp scheinen sich jedoch nicht unter diesen befunden zu haben.

Die megarische Schule gehört zu den zahlreichen griechischen Philosophenschulen, deren Dokumente völlig untergegangen sind. Nur spärliche und unsichere Nachrichten sind über sie vorhanden. So läfst sich denn auch die eigenartige philosophische Entwicklung Euklids, vermöge deren er durch seine Einwirkung auf Plato ein überaus wichtiges

Mittelglied im Entwicklungsgange der alten Philosophie überhaupt geworden ist, nur vermutungsweise bestimmen.

Von der ursprünglichen, anscheinend rein sokratischen Schriftstellerei Euklids war schon bei den „reinen Sokratikern" die Rede. Wenn die ihm zugeschriebenen sechs Dialoge echt waren, so beweisen schon die harmlosen Titel derselben (Äschines, Kriton, Alkibiades, Von der Liebe u. dgl.), dafs darin die spätere Lehre Euklids noch nicht vorgetragen wurde. Sie waren dann wohl Schriften, in denen Euklid im Zusammenhange mit Plato und Phädon in Megara und im Wetteifer mit diesen durch Wiedergabe eng an Sokrates sich anschliefsender Gedankengänge das Andenken des dahingeschiedenen Meisters pflegte.

Aber bald nahm die geistige Entwicklung Euklids eine durchaus veränderte Richtung an. Es wird bezeugt, dafs er sich mit der Lehre des Parmenides befafste (D. L. II. 106). Dafs diese Beschäftigung bei ihm schon um 394 vorhanden war, beweist der um diese Zeit verfafste „Theätet" Platos. Dieser Dialog weist schon durch ein äufseres Merkmal darauf hin, dafs zur Zeit seiner Abfassung eine engere geistige Gemeinschaft seines Verfassers mit Euklid bestand. Es wird nämlich in der Einleitung der ganze Dialog als ein von Euklid aus dem Munde des Sokrates aufgezeichneter eingeführt. Selbstverständlich ist dies nur eine Form der Einkleidung, durch die aber Plato eine nahe Beziehung der darin entwickelten Gedanken zu Euklid ausdrücken will.

Dieser Dialog handelt von dem Wesen des Wissens, der Erkenntnis. Er verläuft ohne ein positives Resultat und ist auch in den einzelnen Wendungen der Untersuchung unklar und schwerverständlich. Wir dürfen also von ihm von vornherein auch über den damaligen Standpunkt Euklids keinen deutlichen Aufschlufs erwarten. Folgendes ist aber deutlich erkennbar. Gefordert wird eine unbedingt sichere und gültige (apodiktische) Erkenntnis. Die verschiedenen Theorien, die das Erkennen mit dem Wahrnehmen gleichsetzten und sich dabei auf die Lehre Heraklits stützten, dafs das Wesen der Dinge ein beständig sich Veränderndes,

immer nur Werdendes sei (Protagoras, Aristipp), können dieser Anforderung nicht genügen. Dem gegenüber wird mit besonderem Nachdruck wiederholt auf die alle Bewegung und Veränderung vom Seienden ausschliefsende Lehre der Eleaten hingewiesen (180 E ff., 183 E). Plato selbst vermeidet es an dieser Stelle noch ausdrücklich, zu diesem radikalen Gegensatz in betreff des Wesens der Dinge Stellung zu nehmen (181 B). Vollends also sind Aufschlüsse über die damalige Stellung Euklids hier nicht zu erwarten. Nur das kann vermutungsweise aus diesem Dialog herausgelesen werden, dafs im Gegensatz gegen den Heraklitismus die Bewegungsleugung des Parmenides schon damals in seinen Gesichtskreis getreten war und dafs er schon damals gegenüber der veränderlichen Erscheinungswelt als den einzig wahren Gegenstand wirklicher Erkenntnis ein beharrendes Sein im Sinne des Parmenides annahm, das durch Denken erfafst wird. „Nur durch die Seele kann das beharrende Sein (usía) erfafst werden“ (186 A). „Wahrnehmen ist kein Wissen“ (186 E).

Es ist sehr wahrscheinlich, dafs sich aus diesen Anfängen zuerst bei Euklid die Fassung der sokratischen Begriffe als immaterieller, aller Veränderung entrückter Wesenheiten, d. h. Ideen, entwickelt hat. Aristoteles beschreibt diese Entwicklung folgendermafsen, allerdings ohne dabei Euklid ausdrücklich als ihren Urheber zu bezeichnen (1078 b, 9 ff.). „Die ersten Vertreter der Ideenlehre“ kamen zu ihrer Ansicht durch die Überzeugung von der Wahrheit der heraklitischen Lehre, dafs alles Sinnenfällige in beständigem Flusse sei. Von diesem Fliefsenden könne es kein Wissen geben. Sollte ein solches möglich sein, so müsse es aufser dem Sinnenfälligen von diesem verschiedene beharrende Objekte (eigentlich „Naturen“) geben. Nun habe Sokrates zuerst Begriffe gebildet, jedoch ohne denselben eine Sonderexistenz zuzuschreiben. (Er betrachtete sie lediglich als Gebilde unseres Denkens.) Die Vertreter der Ideenlehre aber hätten — eben um einen Gegenstand wahren Wissens zu erlangen — diesen sokratischen Begriffen eine reale Sonderexistenz beigelegt und sie Ideen genannt. Dazu

eigneten sich die Begriffe wegen ihrer Festigkeit und Unveränderlichkeit.

Dafs bei dieser Umwandlung der Begriffe in metaphysische Substanzen Parmenides Gevatter gestanden hat, hebt Aristoteles nicht hervor. Und doch hatte schon Parmenides den Rückschlufs von der Unveränderlichkeit des Gedankens auf die Bewegungslosigkeit des wahren Seienden gemacht. Es brauchten nur an Stelle des parmenideischen Gedankens die sokratischen Begriffe eingesetzt zu werden, und die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Form war fertig. Wie sehr auch noch später die Schule Euklids den Anschlufs an die Eleaten suchte und diese für ihre Vorläufer ausgab, geht schon daraus hervor, dafs noch Cicero (Ac. II. 129) sogar Xenophanes geradezu für den Urheber der megarischen Schule erklärte.

Dafs nun diese Umwandlung zuerst von Euklid vorgenommen wurde, scheint aus dem um 388 verfafsten „Sophistes" Platos hervorzugehen. In diesem Dialog werden als die beiden zur Zeit einander gegenüberstehenden und sich lebhaft bekämpfenden Ansichten über die Natur des Seienden einesteils die materialistische, andernteils eine solche aufgeführt, die das wahrhaft Seiende in eine unsichtbare Welt versetzt, es für Gedankendinge und unkörperliche Gestalten erklärt (245 A—246 B). Die Vertreter dieser letzteren Ansicht werden auch als die „Ideenfreunde" bezeichnet (248 A). Dieses wahrhaft Seiende kann nach dieser Lehre nichts wirken oder leiden und hat am Werden und der Veränderung keinen Anteil. Bewegung, Leben, Seele, Einsicht, Vernunft wird ihm abgesprochen. Unwandelbar verharrt es in ehrwürdiger Ruhe. Nur durch Denken kann es erkannt werden (248 B—E). Es ist also eine Welt der Musterbilder. Dem Körper nach haben wir durch die Sinneswahrnehmung am Werdenden, d. h. an der veränderlichen Erscheinungswelt, Anteil, der Seele nach durch das Denken am wahrhaft Seienden (248 A).

In dieser in starrer Ruhe verharrenden Ideenwelt konnte natürlich auch kein Wechsel der einem Begriffe zukommenden Merkmale und Prädikate vorkommen. Es ist

daher eher von Euklid als von Antisthenes verständlich, dafs er aus dieser Lehre die Konsequenz zog, man dürfe einem Subjekt überhaupt kein anderes Prädikat beilegen als es selbst, und z. B. vom Menschen nichts anderes aussagen als dafs er Mensch, vom Guten nichts anderes als dafs es gut sei. Wenn daher als Vertreter dieser Lehre Junge und „spätlernende Greise" genannt werden (251 B), so ist es wahrscheinlich, dafs der letztere Ausdruck ein spöttischer Seitenhieb auf Euklid war, der ja um 388 jedenfalls schon die Vierzig überschritten hatte und sich vielleicht schon den Fünfzigen näherte und der offenbar erst kurz vor der Abfassung des „Sophistes" zur vollen Ausbildung seiner abstrakten Ideenlehre gelangt war. Allerdings wird bei Aristoteles auch Antisthenes diese absurde Konsequenz der Begriffslehre beigelegt, und auch er könnte daher möglicherweise unter den „spätlernenden Greisen" mitverstanden sein. Doch ist bei ihm, der ja im Prinzip bei der sokratischen Begriffslehre stehen blieb, das Neugelernte nicht so umfassend und tiefgreifend wie bei Euklid. Auch wird er mit seinen Ansichten damals schon längere Zeit auf dem Reinen gewesen sein. Sachlich betrachtet, entbehrte selbstverständlich dies absurde Verbot der Prädizierung für beide Standpunkte der Folgerichtigkeit. Für den Erfahrungsstandpunkt des Antisthenes war gar kein Anlafs vorhanden, die Prädizierung aufzuheben, und aus der abstrakten Ideenlehre Euklids konnte nur gefolgert werden, dafs in dieser jenseitigen Welt der Ideen ein Wechsel der Merkmale und Eigenschaften nicht stattfinde, nicht aber, dafs überhaupt den Ideen keine Mannigfaltigkeit von Eigenschaften anhafte.

Da Plato von den „Ideenfreunden" in der Mehrheit spricht, so scheint Euklid, wenn anders er gemeint ist, für die damalige Form seiner Lehre eine Anhängerschaft gehabt zu haben. Wenn aber anderen Nachrichten zu glauben ist, so hatte er selbst damals noch nicht ausgelernt, und die im „Sophistes" gekennzeichnete Form seiner Lehre war noch nicht die endgültige. Diogenes Laertios schreibt ihm folgende Lehre zu (II. 106). Das Gute sei einheitlich,

werde aber mit vielen Namen benannt. Man nenne es Einsicht, Gott, Vernunft und noch anders. Das dem Guten Entgegengesetzte sei nicht seiend. Wenn diese Angabe richtig ist, war er in einer letzten Phase seiner Entwicklung vollends zur Einheitslehre des Parmenides übergegangen, wobei er natürlich das „Eine“ des Parmenides nicht als eine „wohlgerundete Kugel“, sondern im Sinne seiner früheren Ideenlehre völlig immateriell gefafst haben mufs. Er hatte ferner auch in dieser Phase diese Einheitslehre mit einem sokratischen Begriffe, dem Begriffe des Guten, verquickt. Das Gute war bei Sokrates das dem Handelnden selbst Heilsame, das eben als solches auch für sein gemeinnützigea Handeln den Beweggrund bildete. Sokrates hatte dies Gute für das praktische Verhalten ausdrücklich für ein unbegrenzt Mannigfaltiges erklärt, das nur in dem an sich inhaltleeren Begriff der Glückseligkeit seinen Einheitspunkt finde. Euklid aber hat diesen praktischen, auf die Glückseligkeit des einzelnen bezüglichen Begriff ins Metaphysische hinübergerückt und ihn mit dem unveränderlichen und unbeweglichen Einen der Eleaten in eins gesetzt. Auch Cicero bezeugt, dafs Euklid für das einzig Gute „das Eine, das sich selbst Gleiche und immer dasselbe“ erklärt habe (Ac. II. 129). Dafs er aber zugleich das „Eine“ der ihm bei Parmenides noch anklebenden stofflichen Beschaffenheit vollständig entkleidet hat, das beweisen die Prädikate, mit denen es bezeichnet wird. Es ist Einsicht, Gott, Vernunft. War das Eine bei Xenophanes und Parmenides, obgleich stofflich, doch zugleich denkend, vernünftig, so ist es jetzt seinem ganzen Wesen nach nichts anderes als Einsicht und Vernunft.

Ist das „Eine“ des Parmenides zum „Guten“ geworden, so der Gegensatz des Einen, das wesenlose, veränderliche Viele der trügerischen Erscheinungswelt zum Gegensatz des Guten. Ganz wie bei Parmenides wird dieses dem vermeintlich einzig wahrhaft Wirklichen, dem als geistige Substanz gesetzten Gebilde des Denkens Entgegengesetzte für nicht seiend erklärt. Das Bedürfnis eines unbedingt sicheren Erkennens hat zur Leugnung der Erscheinungswelt geführt.

Wahrscheinlich ist der platonische „Parmenides“, wie schon früher bemerkt, eine Auseinandersetzung mit diesem endgültigen Standpunkte Euklids. Es ist aber dieser Dialog nach Sinn und Gedankengang so schwerverständlich, dafs es kaum möglich ist, aus ihm weitere Aufschlüsse über diese letzte Phase seiner Lehre zu gewinnen. Vielleicht hängt die Vereinheitlichung der metaphysischen Wesenheiten mit dem früheren Standpunkt noch in der Weise zusammen, dafs in dem „Einen“ und „Guten“ nur die Vielheit der Ideen zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefafst wurde.

Wenn nun nur dies unveränderliche Eine wahrhaft existiert, alles Endliche aber Trug und Schein ist, so kann es nur noch eine Lebensaufgabe für den Menschen geben: die Erkenntnis dieses wahrhaft Seienden. Auch schon in der Sophistesstelle ist von dieser Erkenntnis eingehend die Rede. Vielleicht liegt in der Bezeichnung des Einen als des Guten eine Hindeutung darauf, dafs seine Erfassung im Erkennen als das einzig erstrebenswerte Ziel hingestellt werden sollte. Ganz deutlich tritt diese Auffassung in der vorstehend angeführten Stelle Ciceros hervor, wo das „Gute“ durchaus im Sinne des höchsten Gutes des Menschen gemeint ist.

Eine Hauptaufgabe dieses Standpunktes mufste notwendig in der Widerlegung der gegnerischen Behauptungen und der natürlichen Weltansicht bestehen. So erneuert sich schon bei Euklid selbst jene spitzfindige Dialektik der alten Eleaten, die darauf gerichtet war, die natürliche Ansicht der Dinge als widerspruchsvoll zu erweisen. Das Vorhandensein dieser Richtung schon bei Euklid beweist eine Stelle aus den Sillen Timons (D. L. II. 107), in der er ein Zänker genannt wird, der den Megarensern die Disputierwut eingeimpft habe. Dies Verfahren mufste, wenn es auch nicht wie bei der ausartenden Sophistik im Dienste unlauterer Interessen geübt wurde, tatsächlich auf ganz ähnliche Kunststücke hinauslaufen, wie sie bei jenen im Schwange waren. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn die Anhänger des Euklid als „Sophisten, die ihre Zuflucht zu den Ideen genommen haben“, oder geradezu als Sophisten schlechthin

bezeichnet wurden (Eudemus b. Simplic. zur Phys. 98. 1; Aristokles bei Eus. pr. ev. 15. 2). Über die Art, wie Euklid selbst diese Dialektik geübt hat, besitzen wir nur dürftige Andeutungen. Plato sagt schon im Sophistes (246 B) mit Beziehung auf ihn, er zerschlage die Körper in kleine Stücke und nenne sie nicht Sein, sondern ein sich bewegendes Werden. Hier scheint doch das Zerschlagen in kleine Stücke auf Argumentationen hinzudeuten ähnlich jenen, durch die Zeno von Elea bewies, dafs bei der Annahme einer Mehrheit im Körperlichen ein unendlich Vieles herauskomme und bei dem einzelnen Körperlichen sowohl unendliche Kleinheit bis zum Nichtsein als auch unendliche Gröfse bewiesen werden könne. Ausdrücklich hebt Plato an dieser Stelle hervor, dafs es sich hierbei um einen Kampf gegen die entgegengesetzte, den Stoff bejahende Ansicht handle. Ebenso berichtet auch Diog. Laertios (II. 107), dafs Euklid nicht die Voraussetzungen, sondern die Resultate der Gegner angegriffen habe, d. h. dafs er diese als widerspruchsvoll und unhaltbar zu erweisen versucht habe. Hinsichtlich der Voraussetzungen habe er das Verfahren des Sokrates verworfen, durch Anführung von Analogien zu allgemeinen Urteilen zu gelangen (z. B. dafs überall der Sachkundige die Leitung haben müsse). Seien die Analogien dem in Rede stehenden Gegenstande gleichartig, so fasse man besser diesen selbst direkt ins Auge; seien sie ihm ungleichartig, so seien sie nicht beweiskräftig.

Als Hilfsmittel ferner, um diesem weltabgewandten Erkenntnisstreben sich ungestört hingeben zu können, mufste er möglichste Gleichgültigkeit und Empfindungslosigkeit gegen die Wechselfälle des wirklichen Lebens oder auch eine von solchen störenden Wechselfällen möglichst freie Lebenslage verlangen. So wird für seine Schule bezeugt, dafs sie die Freiheit von Belästigungen (aochlesía) für das erste Erstrebenswerte erklärt hätten (Alex. v. Aphr. de an. II. 150). Von diesem Gesichtspunkte konnte auch hier, wie bei Antisthenes und Aristipp, eine Theorie der Lebensführung abgeleitet werden, eine solche nämlich, die alles das, was die reine Erkenntnistätigkeit förderte, für löblich und Tugend,

alles aber, was sie hemmte und hinderte, für verwerflich und Untugend erklärte. Doch fehlen alle Nachrichten, ob Euklid sein System in dieser Richtung auf das den einzigen Lebenszweck Fördernde ausgebaut hat.

Jedenfalls hat sich hier der Sokratismus von der unbilligen Forderung einer unbedingt gewissen Erkenntnis aus und unter dem verderblichen Einflufs des weltfeindlichen und wirklichkeitsflüchtigen Eleatismus von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt himmelweit entfernt und in sein schnurgerades Gegenteil verkehrt, in einen von allem Interesse am Wirklichen abgewandten, den Blick ausschliefslich auf eine erträumte Scheinwelt richtenden, dem Leben abgestorbenen Quietismus. Ob Euklid mit seinen Grundlehren irgend welche Annahmen über ein Fortleben und jenseitiges Schicksal der Seele verband, woraus seine Richtung auf Erkenntnis des Seienden noch eine weitere Verstärkung hätte gewinnen können, ist unbekannt.

2. Phädon.

Phädon von Elis ist der jüngste der direkten Sokratesschüler. Einem edlen Geschlecht seiner Vaterstadt entstammend und von grofser Schönheit, kam er in jungen Jahren, vielleicht achtzehnjährig, wahrscheinlich erst 400, ein Jahr vor dem Tode des Sokrates, als Kriegsgefangener nach Athen, wurde dort als Sklave verkauft und verfiel dem schrecklichen Lose, als Objekt widernatürlicher Unzucht in einem öffentlichen Hause prostituiert zu werden. Er wurde aber auf Fürsprache des Sokrates von dessen Gefährten losgekauft und kam so in den sokratischen Kreis (D. L. II. 105, 31; Z. 275, 1). Er war beim Tode des Sokrates gegenwärtig und Plato hat ihm in dem nach ihm benannten Dialoge, einem seiner bedeutendsten und berühmtesten und einem der gröfsten Werke der Weltliteratur, der dem Sokrates an seinem Todestage in den Mund gelegten Beweisführung für die Unsterblichkeit, ein unvergängliches Ehrendenkmal gesetzt, obwohl er in diesem Dialoge selbst nicht als Unterredner hervortritt, sondern ihm nur die

Berichterstattung über dies angeblich von Sokrates an seinem Todestage geführte Lehrgespräch zugewiesen wird. Da der „Phädon“ wohl erst ein Vierteljahrhundert oder länger nach dem Tode des Sokrates verfafst ist, so liegt hierin ein Zeugnis für die auch später unwandelbar fortdauernde Hochschätzung Platos gegen den jugendlichen Genossen. Diese Übertragung der Berichterstattung an Phädon ist eine Art Widmung der Schrift an ihn und hat zur Voraussetzung die Annahme einer gewissen Übereinstimmung desselben mit den darin vorgetragenen Lehren. Diese Hochschätzung spricht sich auch in verschiedenen Einzelzügen der Schrift aus. Als Phädon zum Berichte aufgefordert wird, läfst ihn Plato sagen, er komme dieser Aufforderung sehr gern nach, da das Andenken an Sokrates für ihn stets die höchste Freude sei (58 D), und in überaus inniger Weise läfst er ihn seinen wehmütigen Gefühlszustand an jenem Schmerzenstage schildern (58 E f.). Im weiteren Verlauf des Gesprächs (88 E) läfst er ihn seine Hingerissenheit von der weihevollen Milde betonen, mit der Sokrates die Bedenken seiner Mitunterredner entgegennahm, und läfst ihn schildern, wie Sokrates gemäfs seiner Gewohnheit auch an diesem Tage, während er zu dessen Füfsen auf einem Schemel sitzt, beim Sprechen mit seinen schönen langen Haaren spielt, ihm über den Kopf streicht und ihn ermahnt, sich nicht etwa morgen aus Trauer diese schönen Haare abschneiden zu lassen (89 A f.).

Sehr viel weniger als durch diese rührenden Züge des platonischen Meisterwerks ist Phädon durch seine eigenen philosophischen Leistungen unsterblich geworden. Er wird zwar als einer der namhaftesten Sokratesschüler und als Gründer der elischen Schule genannt (D. L. II. 47; I. 19), dem entspricht aber nicht, was über seine Leistungen bekannt ist. Nach dem Tode des Sokrates hat er sich wahrscheinlich derjenigen Gruppe der Sokratiker angeschlossen, die zu Euklid nach Megara übersiedelte. Wenigstens wird er in dem schon angeführten Bruchstück aus Timon (D. L. II. 107) als dem Euklid ähnlich neben diesem genannt, ohne dafs jedoch zu ersehen ist, worin diese Ähnlichkeit bestanden hat.

Dafs er zunächst wie Euklid in der Form des Sokratesgesprächs schriftstellerisch auftrat, ist schon erwähnt. Inwieweit er dann die spätere Entwicklung des Euklid mitgemacht hat, ist nicht bekannt. Er begründete dann in seiner Vaterstadt Elis eine der megarischen verwandte Schule (D. L. I. 19; II. 105). Was er aber eigentlich in dieser Schule gelehrt hat, ist ebenfalls nicht bekannt.

Von der weiteren Entwicklung dieser Schule später.

3. Die Megariker.

Die Schule Euklids erhielt sich bis ins dritte Jahrhundert. Ihre Vertreter wurden auch Eristiker (d. h. Streitphilosophen) oder Dialektiker genannt (D. L. II. 106; II. 17), letzteres nach dem ursprünglichen Sinne dieses Wortes, weil sie ihre Beweisführungen in die Form von Fragen einkleideten, auf die nur Ja oder Nein geantwortet werden durfte. Man nannte dies geradezu „eine Beweisführung abfragen“ und sprach von „megarischen Fragen“ (Z. 264, 1). Das Streben, durch solche Beweisführungen die gewöhnliche Weltansicht als unmöglich zu erweisen, geht aber teilweise in eine zwecklose, nur auf Verblüffung des Gefragten abzielende sophistische Spielerei über.

Ein bedeutender Vertreter dieser Richtung ist Eubulides von Milet. Ob er ein direkter Schüler Euklids war, ist nicht sicher. Seinen Unterricht genofs Demosthenes (geb. um 383, also etwa 365; D. L. II. 108; Z. 247, 1). Doch mufs er noch bedeutend später in Wirksamkeit gewesen sein, da er eine heftige und verleumderische Streitschrift gegen Aristoteles gerichtet hat (D. L. II. 109; Z. 246, 7), der seine Lehrtätigkeit erst 335 antrat. Jedenfalls lehrte wohl schon Eubulides in Athen. Er erfand viele solche „dialektische“ Fangschlüsse, von denen sieben bekannt sind.

Von diesen können zwei wenigstens noch in einen gewissen Zusammenhang mit der euklidischen Bestreitung des Vielen gebracht werden, der „Haufenschlufs“ (sorites) und der „Kahlkopf“. In ersterem wird gefragt, ob ein Korn, zwei, drei, vier u. s. w. Körner einen Haufen ausmachen, wobei dann schliefslich die Nötigung entsteht, durch Hinzu-

fügung eines einzigen Korns das Entstehen eines Haufens zuzugestehen. Im „Kahlkopf“ wurde gefragt, ob durch Ausreifsung eines einzigen Haares, zweier, dreier u. s. w. Haare jemand kahlköpfig werde, wo dann ebenfalls schliefslich ein einziges Haar den Ausschlag gibt. Dieser Beweis wurde später noch in verschiedenen anderen Formen vorgetragen, z. B. wo das Wenige aufhört und das Viele anfängt (D. L. VII. 82), wo sich Armut und Reichtum, Berühmtheit und Unberühmtheit, lang und kurz, breit und schmal scheiden (Cic. Acad. II. 49, 92). Noch der Stoiker Chrysippos um 230 verfafste darüber eine Schrift. Gefolgert wurde daraus, dafs die Annahme eines Vielen und Mannigfaltigen zu Ungereimtheiten führe.

Schon ins Gebiet der kindischen Spielerei gehen über „der Versteckte“, „der Verhüllte“, „Elektra“. Kennst du den Verhüllten oder Versteckten? (Es ist aber nach der zu machenden Voraussetzung der Vater des Gefragten.) — Nein. — Also kennst du deinen eigenen Vater nicht. — Kannte Elektra (die Tochter Agamemnons) den vor ihr Stehenden? (Es war aber ihr Bruder Orestes, durch lange Abwesenheit in der Fremde von Kind an ihr entfremdet.) — Nein. — Also kannte sie ihren eigenen Bruder nicht. Im Bejahungsfalle aber wurde bei allen drei Fragen auf die Unmöglichkeit des Kennens hingewiesen.

Im „Lügner“ wird gefragt: Wenn jemand sagt, er lüge eben jetzt, lügt er dann? Lautet die Antwort: ja, so wird gefolgert: Also ist seine Behauptung, jetzt zu lügen, unwahr, also sagt er die Wahrheit, also lügt er jetzt, also ist auch seine Behauptung, jetzt zu lügen, eine Unwahrheit, und so fort bis ins Unendliche. Lautet die Antwort: nein, so wird gefolgert: Also ist seine Behauptung, jetzt zu lügen, wahr; also mufs auch diese Behauptung eine Lüge sein; also sagt er die Wahrheit u. s. w. Gegen diesen Fangschlufs hat Chrysippos sogar mehrere Bücher geschrieben (D. L. VII. 196), ohne eine befriedigende Lösung zu finden (Cic. Acad. III. 95 f.; de Div. II. c. 4), und auch der scharfsinnige Aristoteliker Theophrast hat ihm eine aus drei Büchern bestehende Schrift gewidmet (D. L. V. 49). Noch

der skeptische Akademiker Karneades benutzte ihn als Beweis, dafs man durch Denken keine Erkenntnis gewinnen könne (Cic. Ac. II. 95 f., 98). Man brachte ihn auch in die Form, dafs er an einen angeblich von Epimenides herrühren-den Vers angeknüpft wurde: „die Kreter sind immer Lügner“ (angeführt im Neuen Testament, Brief an Titus I. 12), wo dann, da Epimenides als Kreter selbst in seinem Urteil ein-begriffen war, dieselbe Schwierigkeit sich ergab wie in der ursprünglichen Fassung.

Über alle Mafsen kindlich ist der letzte Fangschlufs, „der Gehörnte“ genannt. „Hast du deine Hörner verloren?“ Wenn „Nein“: „Also hast du sie noch.“ Wenn „Ja“: „Also hast du welche gehabt.“ Er kommt auch in der Form vor: Hast du aufgehört, deinen Vater zu schlagen? wo ebenfalls, mochte die Antwort ja oder nein lauten, das Schlagen des Vaters, sei es als noch gegenwärtig, sei es als wenigstens in der Vergangenheit stattgefunden, gefolgert wurde. (Vgl. zu diesen Schlüssen überhaupt auch Z. 264, 2.)

Es ist schwer zu erkennen, wie diese Spielereien mit der abstrusen Einheitslehre noch zusammenhingen. Deut-licher tritt dieser Zusammenhang bei den Leistungen zweier etwas später ziemlich gleichzeitig auftretender Megariker hervor, des Diodoros Kronos und des Stilpon. Beide müssen wenigstens zeitweise in Athen gelehrt haben, da der dort sich ausbildende spätere Gründer der Stoa, Zeno von Kition, ihr Schüler war (D. L. II. 112, 120; VII. 16, 25). Doch mufs wenigstens Stilpon seinen eigentlichen Wohnsitz in Megara gehabt haben (D. L. II. 115; IX. 109). Beide lebten bis gegen 300.

Diodoros Kronos war Schüler des Eubulides. Er richtete seine Argumente in der Weise Zenos gegen die Möglichkeit der Bewegung. Ein sich fortbewegender Gegen-stand müfste sich entweder an dem Orte bewegen, wo er ist oder wo er nicht ist. Beides ist unmöglich. Also gibt es keine Fortbewegung (Sext. Emp. Hyp. III. 71 ff.; Dogm. IV. 143; Gram. 311). Er wollte deshalb nicht sagen: der Körper bewegt sich, sondern nur: er hat sich bewegt, wobei also die Tatsache selbst, aber gleichsam als etwas Unbegreif-

liches und Unerklärliches, zugegeben, also doch der Zusammenhang mit der natürlichen Weltansicht festgehalten wird (S. Emp. Dogm. IV. 48, 85 f., 102). Freilich wich er damit von der Lehre Zenos und Euklids ab, die auch eine vollendete Bewegung nicht zugaben, sondern die Bewegung in jedem Sinne leugneten.

Bewegung ist aber ferner auch die Veränderung, das Werden und Vergehen. So bewies er denn auch nach dem gleichen Schema, dafs man nicht sterben könne. Man könne weder in der Zeit, in der man lebe, noch in der man nicht lebe, also überhaupt nicht sterben (S. Emp. Dogm. I. 310 bis 312). So wurde, wenn auch nicht von Diodoros selbst, bewiesen, dafs Sokrates nicht gestorben sei. Er selbst brachte folgendes Stücklein vor. Wenn eine Mauer zerstört ist, so mufs dies geschehen sein entweder zur Zeit als die Steine noch zusammenhingen oder als sie sich getrennt hatten. Beides ist unmöglich (S. Emp. Dogm. IV. 346 f.). Im Anschlufs an diese Bewegungsargumente wird folgende Anekdote erzählt. Diodoros hatte sich einst eine Schulter ausgerenkt. Er nimmt die Hilfe des Arztes Herophilos, des Begründers der rein auf die Erfahrung sich gründenden ärztlichen Schule (S. Emp. Dogm. I. 188, 220), in Anspruch. Da sagt dieser: „Entweder ist die Schulter an dem Orte ausgefallen, wo sie war, oder an dem, wo sie nicht war. Beides ist unmöglich. Also ist die Schulter nicht ausgefallen.“ Erst durch Diodors inständiges Bitten liefs sich der Arzt bewegen, die Schulter wieder einzurenken (S. Emp. Hyp. II 245).

Mit der Leugnung der Veränderung hängt auch der von Diodor erfundene Beweis gegen die Möglichkeit zusammen, den man mit dem stolzen Namen „der Obsiegende“ (kyrieúōn) bezeichnete und der noch nach Jahrhunderten als dialektisches Meisterstück bewundert wurde (Z. 269, 5). Wenn es keine Veränderung gibt, so gibt es nur unveränderliche Wirklichkeit. Es darf keinen Übergang eines Möglichen in ein Wirkliches geben. Es wurde also der natürlichen Weltansicht, die diesen Übergang fortwährend statuiert, eine Stütze entzogen, wenn man den Begriff der Möglichkeit als

unstatthaft erwies. Dies sollte in diesem Beweise in folgender Weise geleistet werden. Etwas Mögliches kann nicht zu etwas Unmöglichem werden. Dies müfste aber geschehen, wenn von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten die eine zur Wirklichkeit würde. Denn damit würde zugleich die entgegengesetzte Möglichkeit zur Unmöglichkeit. Also kann es keine Möglichkeit geben (Z. 270). Dieser Beweisführung hat schon Aristoteles (um 330) eine ausführliche und sorgfältige Widerlegung gewidmet. Er bezeichnet sie als eine den Megarikern eigentümliche, ohne einen bestimmten Namen zu nennen (1046 b, 29 ff.).

Stilpon von Megara war nach dem Tode des Aristoteles (322) die gröfste philosophische Berühmtheit Griechenlands. Zahlreiche Schüler anderer Philosophen verliefsen diese und gingen zu Stilpon über. Selbst Theophrast, der ausgezeichnete Nachfolger des Aristoteles, entging, trotz seiner glänzenden Beredsamkeit, diesem Lose nicht. Fast ganz Griechenland (d. h. der philosophisch interessierte Teil der Griechen) wandte sich unter seinem Einflusse der megarischen Schule zu (D. L. II. 113 f.). Ja, selbst die Laienwelt nahm von ihm, als dem grofsen Modephilosophen, eifrig Notiz. Ptolemäus I (Lagi oder Soter) von Ägypten ehrte ihn, als er 307 Megara in Besitz nahm, durch ein grofses Geldgeschenk und wollte ihn mit sich nach Ägypten nehmen. Er nahm aber nur einen Teil des Geldes an und wich der Übersiedelung nach Ägypten aus, indem er sich bis zum Abzuge des Königs in Ägina aufhielt. Und Demetrios der Städtezerstörer, der im darauffolgenden Jahre Megara eroberte, fragte den Philosophen, ob ihm durch Plünderung etwas abhanden gekommen sei. Stilpon aber soll erwidert haben, er habe niemand die Wissenschaft forttragen sehen (Plut. Demetr. 9; D. L. II. 115). Und wie die Grofsen so auch das Volk. Als er einst nach Athen kam, liefen die Handwerker aus ihren Werkstätten zusammen, um ihn zu sehen. Dabei soll er, als jemand bemerkte, man bewundere ihn wie ein fremdes Tier, erwidert haben: „Nein, wie einen wahrhaften Menschen“ (D. L. II. 119). Nur mit dem athenischen Gerichtshof in

Religionsangelegenheiten, dem Areopag, hatte auch er kein Glück. Wegen einer Bemerkung, das Athenebild des Phidias sei nicht die Tochter des Zeus, also keine Gottheit, wurde er vorgefordert und trotz der Ausrede, es sei kein Gott (im Griechischen dasselbe Wort wie Gottheit), aber eine Göttin, mit Ausweisung bestraft (das. 116).

Nach einer Angabe (D. L. I. 16) soll er nichts geschrieben haben. Anderseits werden ihm einige Dialoge beigelegt, über deren Inhalt aber nichts bekannt ist (D. L. II. 120). Aus dem Wenigen, was über seine Lehre berichtet wird, scheint hervorzugehen, dafs er, ähnlich wie die „Ideenfreunde“ des platonischen Sophistes, nur den als unkörperliche Wesenheiten gedachten Begriffen Wirklichkeit zugestand, die einzelnen sinnenfälligen Exemplare aber für wesenlosen Schein erklärte. Er bewies z. B., dafs der mit ihm redende Mensch niemand sei, denn er sei nicht in höherem Mafse dieser als ein anderer. Dies erklärt sich nur, wenn er als wesenhafte Wirklichkeit nur den in den einzelnen Exemplaren scheinhaft zu Tage tretenden Gattungsbegriff ansah, die Vermannigfaltigung desselben in einer Vielheit von körperlichen Exemplaren aber für blofsen Schein erklärte. Dieselbe Vorstellungsweise tritt in dem zweiten überlieferten Beispiel hervor. Es wird ein Kohlkopf vorgezeigt. Stilpon erklärt: dies ist nicht der Kohl. Der Kohl war vor unzähligen Jahren. Also ist dies nicht Kohl (D. L. II. 119). Wir sehen aus diesen Beispielen, dafs die Schule sich in dem entscheidenden Punkte stets gleichgeblieben ist, wenngleich die Einheitslehre hier nicht zum Ausdruck kommt. So wird denn auch ihm noch die widersinnige Behauptung zugeschrieben, man dürfe von einem Subjekte nur es selbst aussagen, also nur identische Urteile fällen (Plut. Kolot. 22).

Deutlicher als bei Euklid treten bei Stilpon auch die praktischen Konsequenzen dieser Lehre hervor. Wenn nur die in starrer Unveränderlichkeit dastehenden ewigen Ideen Wesenheiten sind, so gibt es für den Menschen als denkendes Wesen nichts wahrhaft Begehrenswertes als die denkende Erfassung dieser ewigen Wesenheiten. Dazu stimmt genau

der Ausspruch Stilpons bei der Eroberung von Megara.' Und wenn die uns umgebende Welt des Mannigfaltigen nur eine Scheinwelt ist, so ist ihr und den in ihr uns betreffenden Vorkommnissen gegenüber das einzig richtige Verhalten die Gleichgültigkeit, Affektlosigkeit, Unerschütterlichkeit. In der Tat legt Seneca (Ep. 9, 1) Stilpon die Affektlosigkeit als höchstes Gut bei. Dazu stimmt wieder das Verhalten bei der Eroberung von Megara, das von Seneca (Unerschütterlichkeit des Weisen c. 5) dahin näher ausgemalt wird, er habe in Wirklichkeit dabei sein ganzes Vermögen verloren, und seine Töchter seien gefangen fortgeführt worden. Ebenso die auch sonst ihm beigelegten Züge von Gleichmut (mit dem er z. B. die ausschweifende Lebensweise seiner Töchter ertragen haben soll, Plut. Tranqu. 6; D. L. II. 114) und das allgemeine Zeugnis über die Schlichtheit und Unverkünsteltheit seines Verhaltens (D. L. II. 114, 117). Vielleicht verband er mit dieser negativen und ablehnenden Haltung gegen die herkömmlichen Werturteile noch die positive Aufgabe, die Idee des Menschen in sich selbst zur möglichst vollständigen Verwirklichung zu bringen. Wenigstens könnte darauf seine Äufserung über den „wahrhaften Menschen“ gedeutet werden. Doch erinnert dies Wort auch an Diogenes, dessen Nachfolger Stilpon auch zeitweilig gewesen sein soll (D. L. VI. 76).

Dafs er nicht göttergläubig war, wenngleich er vorsichtig seine Freigeisterei nicht an die grofse Glocke hing, zeigt aufser dem schon erwähnten Konflikt mit dem Areopag auch die Antwort, die er Krates auf die Frage erteilt haben soll, ob die Götter über die ihnen gewidmete Verehrung Wohlgefallen empfänden, er möge derartige Fragen nicht öffentlich, sondern unter vier Augen stellen (D. L. II. 117). Auch von einem Glauben an ein jenseitiges Fortleben findet sich bei ihm keine Spur. Es scheint also allein die Überzeugung, dafs Erkenntnis des Unveränderlichen das höchste Lebensziel sei und daher alles, was diese störe, aus dem Wege geräumt werden müsse, ihn zu einem nachdrücklichen Vollkommenheitsstreben begeistert zu haben. So wird berichtet, er sei von Natur zum Trunke und zu geschlecht-

lichen Ausschweifungen geneigt gewesen, habe aber diesen Hang so vollständig bezähmt, dafs niemals einer ihn betrunken gesehen oder eine Spur wollüstiger Neigungen an ihm bemerkt habe (Cic. Fat. 10). Und Plutarch (Kolot. 22) rühmt seine Seelengröfse, Sanftmut und Selbstbeherrschung, durch die er seinem Vaterlande, seinen Freunden und den ihn auszeichnenden Fürsten Ehre gemacht habe. So führt ihn insbesondere als Mahner zu gleichmütiger Ertragung aller Wechselfälle des Schicksals schon Teles an, der sein Landsmann und fast noch sein Zeitgenosse war (Stob. Flor. 40, 8; 108, 83).

Dafs diese Fassung der Lebensaufgabe in der Wirkung vielfach mit dem kynischen Freiheitsstreben übereinkam, ist leicht ersichtlich. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, Stilpon habe sich der kynischen Lehre angenähert. Der Ausgangspunkt ist ein völlig verschiedener, bei den Kynikern direkt und unmittelbar die negative Schätzung der Lebensgüter selbst unter voller Anerkennung ihrer Wirklichkeit und ohne die Vorstellung eines jenseits der Erscheinungswelt Liegenden. Bei Stilpon in erster Linie die erkennende Richtung auf das einzig Wirkliche und erst abgeleitet und als Folgerung daraus die Geringschätzung der Scheinwelt. So ist denn auch das praktische Verhalten selbst bei aller Ähnlichkeit doch ein wesentlich anderes. Bei den Kynikern auch äufserlich freiwillige Entbehrung, bei Stilpon nur innere Unabhängigkeit, ein philosophischer Humor, ein Standpunkt, der sich in gewissem Mafse sogar dem des Aristipp annähert. Dies zeigt eine Anekdote. Stilpon unterbricht eine philosophische Unterredung mit dem Kyniker Krates, indem er eilig dem Markte zuläuft, um beim Verkauf der soeben eingetroffenen Fische (im damaligen Athen ein Gegenstand luxuriösen Genusses) den richtigen Zeitpunkt nicht zu versäumen, und entschuldigt sich dem ihm nacheilenden Krates gegenüber mit den Worten: „Die Unterredung läuft uns nicht davon, aber die Fische werden ausverkauft sein“ (D. L. II. 119).

Auch sonst tritt der zwischen ihm und Krates bestehende Gegensatz deutlicher hervor. So sagt er zu diesem, als er

ihn im Winter in seinem zerlumpten Mantel frieren sah: „Krates, du hast einen neuen Mantel nötig." (Hier dasselbe Wortspiel, das wir schon bei Antisthenes fanden. Das Wort „neu" bedeutet zugleich „und Vernunft".) So soll er, als der junge Zeno von Kition von Krates zu ihm überging und Krates diesen am Mantel zu sich zurückziehen wollte, gesagt haben, die richtige Handhabe des Philosophen seien die Ohren; man ziehe ihn zu sich, indem man ihn überzeuge (D. L. VII. 24). Krates seinerseits revanchiert sich durch das recht unflätige Benehmen, das schon berichtet wurde, und durch die spöttischen Verse in den „Sillen", in denen er ihn des Hochmuts bezichtigt.

4. Die elisch-eretrische Schule. Menedemos von Eretria.

Über die nächsten Nachfolger Phädons in der Schule zu Elis sind nur ganz dürftige Nachrichten vorhanden (D. L. II. 105, 126). Annähernd um 320—315 trat dort in der Person des Menedemos von Eretria ein neues Element ein. Zwar ist auch bei diesem über seinen philosophischen Standpunkt so gut wie nichts bekannt, doch tritt er uns in den erhaltenen Nachrichten wenigstens als lebendige Persönlichkeit entgegen. Dies ist den Bruchstücken einer Schrift des Bildhauers Antigonos von Karystos zu verdanken, die hauptsächlich bei Diogenes Laertios erhalten sind.

Dieser Antigonos stammte aus dem Landstädtchen Karystos im Süden von Euböa und war ungefähr um 290 geboren. Er kam um 275—270 nach Eretria, um sich zu bilden, und war dort vielleicht auch der Schüler des Menedemos. Er erlernte sodann in Athen die Bildhauerkunst, versäumte aber nicht, sich zugleich mit den philosophischen Berühmtheiten Athens und teilweise auch des übrigen Griechenlands bekannt zu machen. Später wurde er von Attalos von Pergamos (241—197) nach Pergamos berufen, wo er bis gegen 220 lebte. Dort legte er in einer seiner Schriften seine Erinnerungen an die geistigen Gröfsen, die

er persönlich kennen gelernt hatte, als eine Art von Memoiren oder literarischer Porträts nieder. Er berücksichtigte aber dabei als Nichtfachmann in der Philosophie die Systeme nicht, sondern begnügte sich damit, Lebensumstände, Charakterzüge und geistvolle Aussprüche zu berichten. Wir werden im weiteren Verlaufe auch noch bei anderen Philosophen die aus dieser Schrift stammenden Nachrichten benutzen können.

Menedemos nun war etwa um 340 geboren. Zusammen mit seinem Freunde Asklepiades von Phlius, dem er für Lebenszeit verbunden blieb (D. L. II. 105, 126, 137 f.; die gehässige Ausdeutung dieses Verhältnisses durch Krates ist früher erwähnt worden), kam er als Soldat nach Megara. Dort erwacht sein Interesse für Philosophie, und er gibt die kriegerische Laufbahn auf (ib. 131). Ob er sich zunächst nach Athen zur Schule Platos wandte (ib.), ist zweifelhaft; keinesfalls kann er, wie dort behauptet wird, Plato selbst, der 347 gestorben war, noch gehört haben. Hauptsächlich mufs er in Megara Schüler Stilpons gewesen sein, den er auch wegen seines edlen Charakters hochschätzte (D. L. 105, 126, 134). Dann begaben sich die beiden Freunde nach Elis, wo Menedemos der zweite Nachfolger Phädons geworden sein soll. Infolgedessen soll die Schule den Namen der eretrischen erhalten haben (D. L. 105, 126). Doch wird dies wohl darauf beruhen, dafs Menedemos bald nach seiner Vaterstadt Eretria zurückkehrte und dort seine Lehrtätigkeit fortsetzte (130). Er wurde anfangs von seinen Landsleuten, denen die Philosophie wohl noch etwas Unbekanntes war, verachtet und mit Ehrentiteln, wie „Hund“, „Schwätzer“ belegt. Später aber machte diese Geringschätzung der höchsten Anerkennung Platz: er wurde an die Spitze des kleinen Freistaats berufen und mit Gesandtschaften an die Machthaber der Zeit, die Herrscher der verschiedenen aus dem Reiche Alexanders hervorgegangenen Staaten, betraut und erledigte alle diese Geschäfte in ehrenvoller und für seine Vaterstadt nutzbringender Weise (D. L. 140). Auch bei Antigonos Gonatas, dem der griechischen Bildung zugeneigten Könige von Macedonien (276 bis

240), stand er in besonderer Gunst, so dafs dieser sich seinen Schüler nannte. Dieser König, geboren um 320, hatte sich in der Tat seit 292 längere Zeit in Griechenland aufgehalten, war aber allerdings von den griechischen Philosophen wohl Zeno von Kition noch näher getreten als unserem Menedemos. Auch diesem König gegenüber soll Menedemos mannhaft für die Unabhängigkeit seiner Vaterstadt eingetreten sein und, als er den König in seiner Herrschsucht unnachgiebig fand, im Schmerz über die Eretria drohende Unterjochung eines freiwilligen Hungertodes gestorben sein. So berichtet über sein Lebensende unter anderen Antigonos von Karystos. Nach einer anderen Version mufste er den Intriguen seiner heimischen Widersacher weichen und starb aus Gram darüber in der Fremde. Nach dieser Darstellung sollte er gerade bei Antigonos Gonatas seine letzte Zufluchtstätte gefunden haben (D. L. 141 ff.). Jedenfalls fällt sein Tod ungefähr ins Jahr 270.

Er wird geschildert als ein Mann von ernster und edler Lebenshaltung. Der Gymnastik eifrig ergeben, machte er noch als Greis mit seinem muskulösen Körper und seinem sonnverbrannten Gesicht den Eindruck eines Athleten; ein ihm in Eretria gesetztes Standbild zeigte daher absichtlich den gröfsten Teil des Körpers entblöfst (ib. 132). Er lebte mäfsig und zeigte gegenüber den geschlechtlichen Ausartungen der Zeit ein strenges Urteil (ib. 126 f.). Seine ernste sittliche Gesinnung zeigt sich auch darin, dafs er gegenüber der Behauptung, das Wünschenswerteste sei, alles zu erlangen, was man begehre, erklärte, etwas viel Wertvolleres sei, nur zu begehren, was sich zieme (ib. 136).

Über seinen philosophischen Standpunkt erfahren wir sehr wenig. Schriften scheint er nicht hinterlassen zu haben (D. L. I. 16; II. 136). In religiöser Beziehung scheint er völlig freigeistig gewesen zu sein. Wenigstens bezeichnet er eine Polemik gegen die Vorzeichen- und Orakelwirtschaft als ein Totschlagen von Toten (D. L. 134). Den kindischen Ausartungen der megarischen Dialektik trat er energisch entgegen. Als ein Vertreter dieser Schule, der auch sonst vielfach genannte Dialektiker Alexinos,

an ihm den Fangschlufs: „Hast du aufgehört, deinen Vater zu schlagen?“ probieren will, sagt er: „Ich habe ihn nicht geschlagen und habe auch nicht damit aufgehört,“ und als jener nun verlangt, er solle nach der Regel der Schule nur mit Ja und Nein antworten, erklärt er, diese lächerliche Regel müsse man an der Schwelle abweisen (135). Andernteils wird ihm doch auch wieder eine leidenschaftliche Disputiersucht und eine gewisse Neigung zu den dialektischen Spitzfindigkeiten der Megariker beigelegt. So beweist er, dafs das Gute, weil vom Nützlichen verschieden, nicht nützlich sei. Doch überträgt er diese Wortkämpfe nicht auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch und erweist demselben Alexinos, dem er in scharfem Spotte gegenübertritt, in menschenfreundlichster Weise die wesentlichsten Dienste (136, 134).

An dem praktischen Grundgedanken der megarischen Schule, dafs wahre Erkenntnis das höchste Gut sei, scheint er festgehalten zu haben (Cic. Ac. II. 129; D. L. II. 134). Damit müfste er auch die Voraussetzung dieses Lebensziels, das Bestehen unveränderlicher jenseitiger Wesenheiten neben der Scheinwelt, vertreten haben. Doch sind die Nachrichten in dieser Beziehung so dürftig und widersprechend, dafs darüber nichts Bestimmtes ausgemacht werden kann (D. L. 134, 135; Simplic. Schol. in Arist. Kateg. 68a, 34). Manche der hier einschlagenden Punkte scheint er als offene Fragen behandelt zu haben (D. L. 136).

Alles in allem macht er mehr den Eindruck eines Mannes, der auf der euklidischen Grundlage sich eine philosophische Gesinnung und Lebensansicht im allgemeinen angeeignet hat, als den eines mit den einzelnen Lehr- und Streitpunkten sich befassenden Fach- und Schulphilosophen.

Nur ein einziger Schüler des Menedemos wird noch genannt, Ktesibios, der aber mehr die Karikatur eines Philosophen als ein Philosoph gewesen zu sein scheint, und mit dem die elisch-eretrische Schule eine traurige Endschaft erreichte. Er war arm (D. L. IV. 37); die geistige Beweglichkeit, die das dialektische Verfahren zu Wege brachte, scheint von ihm vorwiegend ausgenutzt worden zu sein, um

in der Gesellschaft als geistreicher, aber gesinnungsloser Spafsmacher und durch überraschende Paradoxien zu glänzen, so dafs er als guter Gesellschafter geschätzt und häufig zu Gastereien geladen wurde. Er soll daher auf die Frage, was ihm die Philosophie eingetragen habe, geantwortet haben: „Den Vorteil, kostenlos zu dinieren." Auch soll er ein gewandter Ballspieler gewesen sein (Athen. IV. 162e). Timon von Phlius widmete ihm in seinen „Sillen" folgenden, eine bekannte Homerstelle (Il. I. 225) parodierenden Vers (Fr. 30):

„Gastmahlswütig, mit dreistem Gemüt und dem Auge des Hirschkalbs."

IV. Popularphilosophische Erscheinungen im Anschlufs an diese Schulen.

Zwischen dem kynischen Freiheitsgedanken und dem aristippischen: „Ich besitze, aber ich werde nicht besessen," besteht eine gewisse Verwandtschaft. Beide Richtungen führen zur Unabhängigkeit von den engen Bestrebungen und kleinlichen Sorgen des Alltagsmenschen; sie treffen in einer gewissen allgemein philosophischen Gesinnung zusammen. Und dafs vollends die ausschliefsliche Richtung auf Erkenntnis eines Beharrenden jenseits der Erscheinungswelt bei den Megarikern eine gleiche Lebensansicht förderte, das liegt in der Natur der Sache, und dafür zeugt auch das Beispiel eines Stilpon und Menedemos. Letzterer ist schon geradezu mehr ein Mann des praktischen Lebens mit philosophischer Gesinnung als ein Fachphilosoph.

So kann es nicht wundernehmen, wenn im Anschlufs an die geschilderten eindrucksvollen Erscheinungen des 4. Jahrhunderts um 300 sich eine mehr allgemein philosophische Richtung entwickelte, die nicht strenge einer Schulüberlieferung anhing, aber eine allgemeine philosophische Lebensanschauung vertrat, eine Richtung, die, gleichgültig gegen die Scheingüter wie gegen die kleinen Nöte des Lebens, diesen mit innerer, nicht notwendig auch äufserlich prahlerisch zur Schau getragener Unabhängigkeit gegenüberstand, eine Popularphilosophie, die sich den er-

habenen Gleichmut eines Sokrates, Antisthenes, Diogenes und Krates, aber auch eines Stilpon und selbst eines Aristipp zum Vorbild nahm.

Bekannt sind zwei Vertreter dieser Richtung: Bion von Borysthenes und sein kleinerer Nachtreter Teles von Megara.

1. Bion von Borysthenes (ca. 330—260).

Der mazedonische König Antigonos Gonatos war seit seiner Thronbesteigung (276) bemüht, seinen Hof in einen Musenhof zu verwandeln. Dichter und Gelehrte, vornehmlich auch Philosophen der verschiedensten Richtungen fanden dort gastliche Aufnahme.

Dort finden wir etwa um 270 auch Bion von Borysthenes. Zwei junge Stoiker, Persäus und Philonidas, suchten den einer abgetanen Richtung angehörigen und wissenschaftlich nicht gerade hochstehenden älteren Mann beim König herabzusetzen und auch seine Herkunft zu verdächtigen. Bion hat das den Fragen des Königs angemerkt, und so gibt er denn, anscheinend in einem Briefe an den König im Rahmen der herkömmlichen homerischen Fragen:

„Wer? Woher der Männer? Wo ist Vaterstadt dir und Erzeuger?“ und in parodierender Anwendung des Verses:

„Solchem Geschlechte und Blut zu entstammen kann ich mich rühmen“

folgende freimütige Erklärung ab: „Mein Vater war ein Freigelassener, der sich mit dem Ärmel die Nase abwischte.“ Dies bedeutet nicht etwa das Fehlen eines Taschentuchs, das die Alten überhaupt nicht kannten, sondern die durch sein Geschäft als Händler mit eingesalzenen Fischen bedingte Unmöglichkeit, sich mit den von der Salzlake feuchten Fingern zu schneuzen (Menag. zu d. St.). Diese Wendung wurde ein geflügeltes Wort, und noch Horaz wurde von seinen Gegnern wörtlich der gleiche Schimpf angehängt (Suet. vit. Horat). Dieser Vater habe in Borysthenes gelebt (griechische Kolonie am Einfluſs des Dniepr ins Schwarze Meer, auch Olbia genannt). Er habe kein Gesicht gehabt, sondern statt dessen ein Denkzeichen der Brutalität seines ehemaligen Herrn. Entsprechend diesem seinem Stande

habe er seine Lebensgefährtin aus einem öffentlichen Hause genommen. Nachher sei er wegen Zollhinterziehung mit seiner ganzen Familie als Sklave verkauft worden. Er selbst sei bei dieser Gelegenheit als anmutiger Knabe von einem Lehrer der Beredsamkeit gekauft worden, der ihn bei seinem nicht lange darauf erfolgten Tode zum Erben seiner ganzen Habe eingesetzt habe. Hier scheint doch zwischen den Zeilen zu lesen, dafs er diesem alternden, offenbar ehelosen Rhetor wohl recht anrüchige Dienste zu leisten hatte. Er verbrennt darauf dessen Skripturen, macht alles Geldwerte zu Gelde und begibt sich nach Athen, um sich zum Philosophen zu bilden (D. L. IV. 46).

In demselben Briefe scheint er ferner dem König zu Gemüte geführt zu haben, er möge es doch mit seinen Freunden halten wie mit seinen Bogenschützen, d. h. nicht fragen, woher sie stammen, sondern wie tüchtig sie sind (Stob. Flor. 86. 13). Jedenfalls konnte er „sich rühmen", wenn auch nicht gerade seiner Herkunft selbst, aber doch dessen, was er bei solcher Herkunft durch eigene Kraft aus sich gemacht hatte.

In Athen nun geriet er zunächst in die Akademie, die Schule Platos, wahrscheinlich noch zur Zeit, als ihr Xenokrates vorstand (339—314). Doch kann die Akademie, wenngleich sie auch später noch diese Berühmtheit sich als einen der Ihrigen nicht wollte entgehen lassen (IV. 23), ihn nicht lange gefesselt haben. Er scheint sogar später sich über den alternden Xenokrates lustig gemacht zu haben (ib. 10). Er geht zum Kyniker Krates und nimmt Mantel, Ranzen und Stab an. Die Verwechselung des Kyniker Krates mit dem um 30 Jahre späteren Akademiker gleichen Namens als seines Lehrers (ib. 52) ist vielleicht von der späteren Akademie geflissentlich herbeigeführt worden, um ihn als Zögling der Akademie erweisen zu können. Bei Krates nun hat er offenbar sowohl hinsichtlich der Lebensauffassung als auch hinsichtlich der derben und wirksamen Art der sprachlichen Einkleidung recht viel gelernt. Doch hielt es ihn auch hier nicht dauernd. In seinen Gesichtskreis tritt der derbe und originelle Kyrenaiker Theodoros, der Gottes-

leugner, der zwischen 316—306 längere Zeit in Athen lehrte. Diese Zeitbestimmung ist auch für die Chronologie des Lebens Bions der Hauptanhaltspunkt. Auch von Theodoros hat er sich unzweifelhaft nach Inhalt und Form manches angeeignet. Inhaltlich jedenfalls die radikale Freigeisterei, in bezug auf die Form die schlagende und überraschende Ausdrucksweise. Ebenso aber auch hinsichtlich der eigenen Lebensführung. Wenn wir hören, dafs Bion später in prächtigem Aufzuge von Stadt zu Stadt zog und in zusammenhängender Rede gegen Honorar fesselnde Vorträge (Diatriben, D. L. II. 77) hielt (D. L. 53), so wird er wohl schon bei seinem Übertritt zu Theodoros Ranzen und Stab bald den Abschied gegeben haben und auch hinsichtlich der Form seiner Rede wird er die Hauptanregung von Theodoros erhalten haben. Dafs er aufserdem während seiner athenischen Bildungszeit auch Theophrast, den geistvollen und sprachgewaltigen Nachfolger des Aristoteles (322—297), hörte (D. L. 52), erklärt sich schon aus seinem Streben nach sprachlicher Ausbildung und nach philosophischer Beurteilung des Treibens der Menschen (denn auch darin war Theophrast grofs); die metaphysischen Spekulationen des peripatetischen Systems hat er gewifs auf sich beruhen lassen.

So wird er ein „Sophist“ (D. L. 47; Fr. 4 Mell.), und zwar in dem doppelten Sinne, in dem auch schon von Theodoros diese Bezeichnung gebraucht wird: in dem älteren Sinne als ein umherziehender Lehrer, der seine Weisheit für Geld zu Markte bringt, und in dem neu sich entwickelnden der stark gewürzten, auf das grofse Publikum berechneten Vorträge. In ersterer Beziehung scheint er in humoristischer Weise den alten Spruch: „Den Freunden ist alles gemein,“ verwandt zu haben, um die Geldbeutel derer, die sich an ihn anschlossen, zu seinen Gunsten zu beeinflussen (D. L. 53). Auch soll er seine Schüler in drei Klassen geteilt haben: goldene, die zahlen und lernen, silberne, die zahlen und nicht lernen, und eherne, die nicht zahlen, aber lernen (Stob. Ecl. II. 218). Auch verschmähte er in diesem Sinne nicht recht schwindelhafte Kunststückchen. So soll er in Rhodos, um von vornherein den Schein eines gewal-

tigen Zulaufs zu erwecken, eine Anzahl Schifferknechte in Schülerkleidung gesteckt und gedungen haben, ihm zu folgen (D. L. 53). In der zweiten Beziehung werden seine Vorträge als mit allen Mitteln auf starke Wirkungen hinarbeitend geschildert. Er personifizierte die Begriffe und liefs sie in lebhafter Wechselrede gegeneinander auftreten; er würzte seinen Vortrag mit Parodien bekannter Dichterstellen, mit Anekdoten aus dem Leben der gefeierten Philosophen, mit witzigen und sprachlich überraschenden, feuilletonistischen Wendungen, kurz, er tat alles, was beim gröfseren Publikum eine durchschlagende Wirkung erzielen konnte. Man sagte daher von ihm, er habe der Philosophie ein „blumiges" Gewand angezogen (D. L. 47, 52). Offenbar sind die zahlreichen Aufsätze, die er hinterliefs (D. L. 47), und die auf Jahrhunderte hin als Fundgrube für Pointen und effektvolle Züge nachgewirkt haben, nur Aufzeichnungen nach den mündlich gehaltenen Vorträgen, und die aus jenen erhaltenen Proben können uns deshalb ein Bild seiner Weise auch in diesen geben. So sagt er von einem Verschwender: Den Amphiaraos hat die Erde (das Land) verschlungen, du aber das Land. Die Schönheit nennt er ein fremdes (anderen zugute kommendes) Gut, den Reichtum den Nerv der Geschäfte (nervus rerum). Den Neidischen, der ein betrübtes Gesicht macht, fragt er, ob ihm selbst etwas Übles, oder einem anderen etwas Gutes zugestofsen sei (D. L. 47 f.). Den auf Schmeichler Hörenden vergleicht er mit einem zweihenkligen Kruge, den man an seinen Henkeln leicht transportiert (Plut. vit. pud. c. 18). Um der Menge zu gefallen, mufs man ein Kuchen oder thasischer Wein sein (Dio. Chrys. 66). Agamemnon, der sich (Il. 10, 14) im Schmerze die Haare ausrauft, verfährt so, als ob die Kahlheit den Kummer beseitigte (Cic. Tusc. III. 162) u. s. w.

Wir verstehen nach diesen Proben, wie Horaz (Epist. II. 2, 60 und Akro zu d. St.), der ihm auch manches entlehnt hat, von dem „boshaften Salz" der bioneischen Reden sprechen konnte.

Sein Gedankenkreis war offenbar eine Mischung von Kynischem und Kyrenaischem. Das Wenige, was wir über

seine Lehre wissen, läfst sich nur teilweise der einen oder anderen Richtung zuweisen. Gewifs ist er seiner eigenen Lebensauffassung und Lebensführung nach kein Kyniker, aber wenigstens überwiegend kynisch ist die Geringschätzung, mit der er den Spezialwissenschaften entgegenkommt (D. L. 53). Was nutzt es, über die Irrfahrten des Odysseus zu forschen, unsere eigenen aber aufser acht zu lassen! (Stob. Flor. 4, 54.) Die Astronomen kennen die „Fische" am Himmel, aber die in ihrem Bereiche schwimmenden sehen sie nicht (ib. 80, 3). Das Wort von den Freiern der Penelope, das auch ihm zugeschrieben wird (Ps.-Plut. lib. educ. 10), kam schon bei Aristipp vor, ein deutlicher Beweis, wie hier die Gedankenkreise ineinanderfliefsen.

Echt kynisch ist die von Teles ihm entlehnte Selbstrechtfertigung der Armut (Stob. Flos. 5. 67). Sie schliefst von keiner Tugend aus. Sie gewährt das zum Leben Notwendige: die Brunnen sind voll Wasser; Kohl wird an allen Strafsen gebaut; die ganze Erdoberfläche ist als Lagerstatt benutzbar, und Laub zum Zudecken gibt es genug. Auch Sinnengenüsse versagt sie nicht. An verliebten Weibern in vorgerückten Jahren fehlt es nicht, und als Gaumenkitzel dient Hunger und Durst. Niemand hungert nach Kuchen und durstet nach Eiswasser. Obdach gewähren im Winter die Bäder, im Sommer die Tempelhallen.

Ähnlich steht es mit der Herabsetzung der Schmeichelei und des Lobes. Nicht der Acker trägt Frucht, den man lobt, sondern den man umgräbt und baut (Plut. de adul. 23). Auf gutem Wege ist nur der, der Schmähungen ebenso gern hört wie die einschmeichelnden Willkommensgrüfse (Plut. de prof. in virt.) Ebenso die Vergleichung der Habsucht mit der Wassersucht. Der Versuch, den mit dieser verbundenen krankhaften Durst zu stillen, mufs notwendig fehlschlagen und kann das Übel nur verschlimmern. Der Kranke wird eher zerplatzen als sein Gelüst befriedigen (Teles bei Stob. Fl. 97, 31). Dahin gehört endlich das freiwillige Scheiden aus dem Leben, wenn dasselbe nicht mehr lebenswert ist. Wenn ein Mieter die Miete schuldig bleibt, so nimmt der Hausherr die Tür und das Dach weg und ver-

schliefst den Brunnen, um den Mieter zum Auszug zu zwingen. So hat uns auch die Natur diesen Körper in Pacht gegeben, und wenn sie uns heraushaben will, macht sie Augen, Ohren, Füfse und Hände unbrauchbar. Dann warte ich nicht länger, sondern gehe ohne Murren von dannen, dem Kahne des Totenschiffers zu (Teles, Stob. Flor. 5, 67). Dagegen kann der Gedanke, das Tun der Menschen gleiche einer Komödie, und ihr Treiben müsse nicht ernster genommen werden wie blofse Bilder der Einbildungskraft (Sen. Tranqu. 15), ebensowohl auf kyrenaischem wie auf kynischem Boden gewachsen sein. Ähnlich vergleicht er auch die eigene Lebenslage mit einer vom Schicksal übertragenen Rolle, mit der man zufrieden sein mufs, wenn es auch keine erste Heldenrolle ist (Teles bei Stob. Flor. 5, 67).

Dafs er speziell von Theodorus die Polemik gegen religiöse Vorstellungen übernahm, wird ausdrücklich bezeugt (D. L. 54). So sagt er denn auch in bezug auf den Glauben, dafs die Sünden der Väter an den Nachkommen gestraft werden, das sei lächerlicher, als wenn man für die Krankheit des Grofsvaters oder Vaters dem Enkel oder Sohne Arznei eingeben wollte (Plut. de sera num. vind. 19). Oder er fragt mit Bezug auf einen Homervers, in dem die „Bitten“ (die Abbitte) als lahm, runzlig und schielend und zugleich als Kinder des Zeus geschildert werden (Il. 9, 502), wie man eine Gottheit um tüchtige Kinder anflehen könne, die sich solche nicht einmal selbst gewähren könne (Clem. Al. Admon. ad gent. 37). Er weist es jedoch, vorsichtiger als Theodoros, mit einem witzigen Dichterzitat zurück, die Frage, ob es Götter gibt, in der Öffentlichkeit zu erörtern (D. L. II. 117). Dagegen scheint er seinem Widerwillen gegen das Orakelwesen, den ja auch die Kyniker teilten, ungescheut Ausdruck gegeben zu haben (ib. 135).

Gegen seinen Lebenswandel werden aufser dem schon vorgekommenen manche Anklagen erhoben. Namentlich wird er der schnödesten Päderastie bezichtigt (D. L. IV. 53 f.; vergl. 48 f.). Dafs er nicht das Leben eines Diogenes führte, ist unzweifelhaft, aber es scheint doch hierbei teilweise gehässige Nachrede vorzuliegen. Dies gilt auch von

dem, was über sein Lebensende berichtet wird. In schweres Siechtum verfallen, soll es ihm nach dem einen Bericht an der nötigen Pflege gefehlt haben, bis König Antigonos ihm zwei Diener sandte, und er habe sich dann in einer Sänfte hinter dem König hertragen lassen. Während er sich hier bis zuletzt in der Umgebung des Königs befindet, verlegt eine andere Erzählung sein Lebensende nach Chalcis auf Euböa, und da habe er denn in seinen Leiden seine Freigeisterei völlig verleugnet, Bufse getan und durch Amulette Linderung gesucht (D. L. 54 f.).

Hier haben wir den Popularphilosophen, den philosophischen Feuilletonisten, dem es vornehmlich darauf ankommt, die schon geläufig gewordenen Gedanken durch neuen Aufputz zu erhöhter Wirksamkeit zu bringen.

2. Teles von Megara.

Wegen der zahlreichen Züge, besonders von den Kynikern und von Bion, die Teles anführt, ist im vorigen schon häufig auf ihn Bezug genommen worden. Er ist ein schwächerer Nachtreter Bions und lebt hauptsächlich von den Brosamen, die von dessen Tische fallen. Dafs er aus Megara stammte und die Vorträge, von denen sieben im Auszuge erhalten sind (sämtlich im Florilegium des Stobäus), um 250 oder 240 in seiner Vaterstadt vor bildungsbedürftigen Jünglingen gehalten hat, läfst sich mit einiger Wahrscheinlichkeit aus dem Inhalt entnehmen (Hense, Teletis reliquiae, 1889). Sonstige Nachrichten über seine Persönlichkeit sind nicht vorhanden. In reichlichen Beispielen führt er die heroischen Aussprüche der grofsen philosophischen Charaktere der jüngsten Vergangenheit vor; „Über Scheinen und Sein“, „Über Selbstgenügsamkeit“, „Über Verbannung“ (Verlust der Heimat kein Unglück), „Über Reichtum und Armut“, „Über den Unwert der Sinnenlust“, „Über die Schicksalslage“ und „Über Gleichmut“ das sind die Themata der im Auszuge erhaltenen Vorträge. Was er selbst hinzutut, ist recht hausbacken. Er will überhaupt nur zeigen, was in philosophischer Charaktergröfse und Erhabenheit über das Schicksal geleistet worden ist und geleistet

werden kann. An sich selbst und seine Zuhörer stellt er so hohe Anforderungen nicht; er unterscheidet sehr wohl zwischen dem, was man sich zumuten könnte, und dem, was er gewillt ist, sich selbst zuzumuten. So kommt ein hohles Pathos, ein kindisches Renommieren mit einer möglichen Erhabenheit der Gesinnung und Gröfse des Charakters heraus, die er doch selbst zu besitzen nicht einmal beansprucht. Es sind schulmeisterliche Deklamationen, um den zuhörenden Knaben ein gewisses moralisches Gruseln beizubringen und ihnen einen Weg zu zeigen, den sie vielleicht einmal einschlagen könnten, wenn Not an Mann geht. Einstweilen genügt ihm die philosophische Grundstimmung, die den Tand der Welt theoretisch verachtet.

V. Plato.

Plato ist der erste griechische Denker, dessen eigene Schriften in reicher Fülle erhalten sind. Er steht unter den Bannerträgern der Weltliteratur in allererster Reihe, und der Einflufs, den seine Schriften auf die gesamte Kulturentwicklung geübt haben, ist geradezu unberechenbar. Der Gang der Kultur ist ohne Kenntnis dieser Schriften unverständlich. Schon aus diesem Grunde ist es erforderlich, über diese Erscheinung nicht mit kahlen Allgemeinheiten hinwegzugehen. Aufserdem aber ist die Verlockung zu Mitteilungen aus dieser unerschöpflichen Fundgrube um so gröfser, je spärlicher sich Reste der ihm vorangehenden Denker erhalten haben.

Bei Plato mufs zwei falschen Vorstellungen von vornherein mit aller Entschiedenheit entgegengetreten werden. Erstens der Vorstellung, als ob er im Gegensatz gegen die „kleinen sokratischen Schulen" der eigentliche Vollender des Sokratismus gewesen sei. Wie wir den Gedankenkreis des wirklichen Sokrates kennen gelernt haben, stand dieser im Dienste eines auf die öffentlichen Zustände Athens zu seiner Zeit gerichteten Reformstrebens. Plato knüpft zunächst allerdings an diese Bestrebungen an; er übernimmt auch sonst mancherlei lebenskräftige Keime aus der Gedankenwelt seines Meisters. Aber in der Weiterentwicklung seines eigenen Denkens über-

nimmt er von anderen Seiten her so mancherlei Antriebe und gestaltet das Übernommene in so neuer und eigenartiger Weise, dafs er sich im Verlaufe dieser Entwicklung von seinem sokratischen Ausgangspunkte himmelweit entfernt.

Zweitens die Vorstellung, als ob er in der überwiegenden Mehrheit seiner Schriften ein einheitliches, in sich übereinstimmendes Gedankensystem zum Ausdruck bringe. Ganz im Gegensatze zu dieser Vorstellung ist Plato von seinen ersten bis zu seinen letzten Schriften in einer beständigen Entwicklung und Umgestaltung seiner Gedankenwelt begriffen. Er gehört zu den Phantasiedenkern, die sich nicht in einem einheitlichen Gedankenkreise fest und dauernd ansiedeln, sondern sich fortwährend veränderten Interessen liebevoll hingeben. Es gibt allerdings in dem mittleren Teile seiner schriftstellerischen Tätigkeit eine Gruppe von Schriften, die man als die Urkunden des eigentlichen Platonismus im engeren Sinne, des klassischen oder mustergültigen Platonismus, bezeichnen kann. Für diese Gruppe trifft es auch am meisten zu, dafs auch Plato noch auf der Übergangsstufe zur axiologischen Ethik stehen bleibt. Um aber Plato ganz würdigen und auch diese mittlere Gruppe recht verstehen zu können, darf man sich in der Darstellung nicht auf sie beschränken, sondern mufs das Ganze dieses grofsen, ein halbes Jahrhundert umfassenden Entwicklungsprozesses nach allen seinen Stufen und Phasen in Betracht ziehen. Plato kann nicht als Systematiker begriffen und darf nicht als Systematiker dargestellt werden. Die Darstellung der fortwährenden Umgestaltungen seines Denkens ist zugleich seine eigentliche und wahre Lebensbeschreibung.

Dies Verfahren hat aber freilich mit einer ganz aufserordentlichen Schwierigkeit zu kämpfen. Es gibt keine äufseren Zeugnisse für die Abfassungszeit und Zeitfolge der platonischen Schriften. Nur in ganz wenigen Fällen bilden Anspielungen auf Zeitereignisse, die auch uns noch bekannt sind, einen äufseren Anhalt für die Bestimmung der Abfassungszeit. Die gelehrte Forschung hat die aufserordentlichsten Anstrengungen gemacht, um mit den verschiedenartigsten Mitteln unzweifelhafte Resultate in bezug auf

diesen Punkt zu erlangen. Die Abfassungszeit und Zeitfolge der platonischen Schriften bildet noch heute den wesentlichen Inhalt der sogenannten „platonischen Frage“. Unser exaktes Zeitalter hat zur Lösung derselben neben den bisherigen Versuchen noch ein neues, vermeintlich der Willkür der subjektiven Meinungen und Vorurteile entrücktes, ganz objektives Hilfsmittel aufgebracht. Das ist die Sprachstatistik. Ausgehend von der Annahme, dafs ein Schriftsteller in gewissen häufig wiederkehrenden Wörtern und Wendungen in der gleichen Zeit seines Lebens eine gewisse Gleichförmigkeit beobachten werde, hat man mit einem ungeheuren Aufwand von Fleifs über das Auftreten solcher häufig wiederkehrender Sprachelemente in den verschiedenen Schriften statistische Zusammenstellungen gemacht. Ähnlichkeit oder Wechsel des Gebrauchs sollte über die zeitliche Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit der Schriften entscheiden. Aber auch dies scheinbar untrügliche Hilfsmittel hat nicht zu entscheidenden Resultaten geführt. Es scheint doch, dafs die Voraussetzung für die Anwendbarkeit dieser Methode, die Gleichheit des Gebrauchs solcher Sprachelemente in einer bestimmten Lebenszeit, nicht zutreffend ist. Wenigstens hat die probeweise Anwendung des Verfahrens auf einen neueren Schriftsteller, bei dem die Abfassungszeit der Schriften genau bekannt ist, ein diese Voraussetzung völlig vernichtendes Resultat geliefert (Zellers Versuch mit David Straufs, Arch. f. Gesch. der Philos. 11, 1898). So bleibt also die auch an sich des Gegenstandes allein würdige Lösung der Frage aus dem Inhalt der Schriften selbst zugleich die einzig mögliche. Wenn eine bestimmte zeitliche Anordnung der Schriften ein innerlich überzeugendes und zugleich den bekannten äufseren Lebensverhältnissen Platos entsprechendes Bild seiner Entwicklung ergibt, so darf diese Anordnung mit der gröfsten erreichbaren Wahrscheinlichkeit als die richtige angesehen werden.

Nach diesem Verfahren nun ergeben sich für die Darstellung Platos folgende Kapitel:

1. Plato bis zum Tode des Sokrates (399).

1. Plato bis zum Tode des Sokrates (399).

Platos Lebenszeit fällt nach den wahrscheinlichsten Annahmen von 427—347. Einem altadligen und begüterten Hause entsprossen, genofs er in seiner Erziehung alle die Vorteile, die das damalige Athen bieten konnte, und alle die Anregungen, die auch dem Heranwachsenden schon die Stellung seiner Familie auf den Höhen der athenischen Gesellschaft bieten konnte. Dafs diese Anregungen sich auch auf das philosophische Gebiet erstreckten, ist nach dem damaligen Zustande des athenischen Geisteslebens von vornherein anzunehmen und wird z. B. durch die in seinem „Protagoras“ vorliegende lebhafte Schilderung des Auftretens und Gebarens der drei älteren Sophisten, des Protagores, Hippias und Prodikos, im Hause des reichen Kallias,

„der für die Sophisten mehr Geld aufgewandt hatte als alle übrigen (Athener) zusammengenommen“ (Apol. 20 A), deutlich erwiesen. Da die Vertreibung des Protagoras aus Athen ins Jahr 411 fällt, so müssen diese Schilderungen auf Eindrücken des Fünfzehn- bis Sechzehnjährigen beruhen. Als eigentlichen Lehrer in der Philosophie aber hatte er in seiner Erziehungszeit nach dem Zeugnisse des Aristoteles (Met. 1. 6 Anf.) den extremen Herakliteer Kratylos, dessen Bestreitung jeder Erkenntnismöglichkeit durch Erfahrung auf Grund der beständigen Wandlung alles Sinnenfälligen, wie Aristoteles andeutet, einen dauernd wirksamen Gärungsstoff in seine Seele warf.

Fürs erste jedoch glaubte sich Plato zum Dichter berufen. Er soll bis zum Alter von zwanzig Jahren, in welchen Zeitpunkt nach dem Zeugnis seines persönlichen Schülers Hermodor (D. L. III. 6) seine Bekanntschaft mit Sokrates fällt, zahlreiche Dichtungen verschiedener Gattung, Dithyramben, Lieder, Tragödien, verfaſst haben. Eine tragische Tetralogie von ihm soll sich schon in der Vorbereitung zur Aufführung befunden haben, als das Eintreten der Gestalt des Sokrates in sein Leben allen diesen Bemühungen ein Ziel setzte. Angeblich soll Plato, nachdem er Schüler des Sokrates geworden, seine sämtlichen Dichtungen den Flammen überliefert und dabei einen Vers der Ilias, mit dem Thetis sich bei Hephästos einführt, um die neue Waffenrüstung des Achill anfertigen zu lassen (Ilias 18, 392), in folgender Weise umgestaltet haben:

Tritt, Hephästos, herfür, Platon ist deiner bedürftig!

(D. L. III. 5; Älian V. H. II. 30.) Jedenfalls ist uns von seinen Dichtungen nichts mit Sicherheit für echt zu Haltendes erhalten.

Der Verkehr mit Sokrates dauerte acht Jahre, von 407 bis zu dessen Tode. Nach der Apologie müſste er bei der Verurteilung des Meisters gegenwärtig gewesen sein. Bei der Aufzählung der am Todestage des Sokrates anwesenden Jünger im Phädon (59 B) heiſst es: „Plato war krank.“ Ob vor Schmerz und Kummer? Jedenfalls war, auch abgesehen von dem Einflusse des Sokrates auf seine

philosophische Entwicklung, die persönliche Anhänglichkeit an diesen, der Zauber, den die Persönlichkeit des Weisen auf ihn übte, ein überaus mächtiger. Das beweist vor allem der einzigartige Akt der Huldigung, dafs Plato in fast allen seinen Dialogen seine eigenen Gedanken dem Sokrates in den Mund gelegt und dabei mit wahrhaft dichterischer Kraft ein verklärtes Bild des Charakters, des Naturells und der unnachahmlichen Denkerweise des wunderbaren Mannes geschaffen hat, das diesen in seiner ganzen Eigenart lebendig vor unserem Geiste erstehen läfst. Ist der Gedankeninhalt der platonischen Schriften ausnahmslos sein persönliches Eigentum, eine Reihe von Dokumenten seiner stetig fortschreitenden Denkerarbeit, so ist die Einkleidung, das poetische Beiwerk der Dialoge ein immer neuer, sich nie genugtuender Versuch, mit aller ihm zur Verfügung stehenden dichterischen Gestaltungskraft die geistvolle und liebenswürdige Denkerpersönlichkeit des Meisters lebendig vor Augen zu stellen, Diese Einwirkung der Persönlichkeit bildet zugleich den ersten Punkt der dauernden Beeinflussung Platos durch den Verkehr mit Sokrates. Er stellt gewissermafsen die formale Seite des von Sokrates ihm Überkommenen dar. Die staunenswerte Geschicklichkeit des Sokrates in der Führung wissenschaftlicher Untersuchungen in Gesprächsform hat ihm — ebenso wie den andern Sokratikern — den Anstofs gegeben, dies Verfahren in der Methode des eigenen Denkens nachzubilden und in dem sogenannten „Sokratesgespräch" schriftstellerisch zu entwickeln und in die Literatur einzuführen. Plato ist der glänzendste Vertreter des „Sokratesgesprächs".

Aufserdem hat aber Plato auch den ganzen wesentlichen Inhalt der Lehre des Sokrates als lebenskräftiges Element seiner philosophischen Entwicklung in sich aufgenommen.

Und zwar hat Sokrates in inhaltlicher Beziehung vornehmlich in dreifacher Richtung dauernd bei ihm nachgewirkt:

1. Aus der sokratischen Kunst der Begriffsbildung erwuchs ihm im späteren Verlaufe seiner Entwicklung seine

eigenartige Lehre vom wahrhaft Seienden. Fürs erste jedoch diente sie ihm, wie bei Sokrates selbst, als logisches Hilfsmittel für vornehmlich ethische Untersuchungen;

2. übernahm er den Grundzug der sokratischen Bestrebungen, die Richtung auf Verbesserung der öffentlichen Zustände, wenngleich dieses Streben bei ihm von vornherein neue, von den sokratischen verschiedene Bahnen einschlägt;

3. bleibt er, wo es sich um Gestaltung der eigenen Lebensführung handelt, dem überwiegenden Intellektualismus des Meisters treu, d. h. der Überzeugung, dafs unser Tun weit überwiegend durch unsere Vorstellungen von dem uns selbst Heilsamen gestaltet werden kann und soll.

2. Plato als Moralforscher (399—395).

Wie schon bemerkt, begab sich ein Teil der Schüler des Sokrates, unter ihnen Plato, nach dem Tode des Meisters, weil sie sich selbst bedroht glaubten, zu Euklid nach Megara. Wie lange dieser Aufenthalt gedauert hat, ist nicht bekannt. Gewifs aber werden sie in diesem engeren Zusammenleben sich gemeinsam in Erinnerungen an den Dahingeschiedenen vertieft und den Gedanken des Meisters nachgegangen sein. So entstanden jene rein sokratischen Dialoge, wie sie nach einer wahrscheinlichen Annahme für die Frühzeit eines Euklid und Phädon bezeichnend sind. So entstanden auch bei Plato jene Schriften, die man als die „kleinen sokratischen Dialoge“ zu bezeichnen pflegt, und von denen für uns der Protagoras, der kleinere Hippias, der Laches, der Charmides und der Lysis in Betracht kommen. Ob die ersten Ansätze und Versuche zu dieser Schriftstellerei bei ihm nicht vielleicht schon in die Lebenszeit des Sokrates fallen ist nicht sicher bekannt. Die Anekdote, dafs Plato seinen Lysis in Gegenwart des Sokrates vorgelesen habe und dieser dann seine Verwunderung geäufsert habe, was der junge Mann alles über ihn erdichte (D. L. III. 35), ist hierfür nicht beweisend. Doch ist allerdings schwer zu glauben, dafs bei einem Geiste wie Plato, nachdem er schon vor dem 20. Jahre als Dichter vielfach schöpferisch aufgetreten war, diese schaffende Kraft

während eines achtjährigen Zeitraums bis zu seinem 28. Jahre völlig brachgelegen haben sollte. Andernteils kann aber auch nicht behauptet werden, dafs diese ganze Schriftengruppe gerade in Megara und nicht vielmehr auch teilweise nach erfolgter Rückkehr nach Athen verfafst worden sei.

Jedenfalls ist Plato in diesen Dialogen nicht einfacher Nachtreter des Sokrates. Ausgehend von dem sokratischen Gedanken, dafs das Heil des Staates auf der Tüchtigkeit der leitenden Persönlichkeiten beruht, fafst er ganz ausschliefslich die eine Seite dieser Tüchtigkeit, die sittlichen Eigenschaften, ins Auge. Er wird Moralist. Sokrates nun hatte ferner diese sittlichen Eigenschaften aus ihrer Notwendigkeit für die echte Regierungskunst abgeleitet und auch den Antrieb zu ihrer Betätigung aus dem Bedürfnis der wahrhaft Tüchtigen, selbst an der Spitze zu stehen, entwickelt. Plato übernimmt den Gedanken, dafs man die Tugenden nicht blofs in herkömmlicher Weise nebeneinanderstellen dürfe, sondern dafs hier eine Ableitung aus einem einheitlichen Prinzip stattfinden müsse, sowie auch den Gedanken, dafs das wahre eigene Interesse zu ihrer Ausübung führen müsse. Aber er löst beide Gedanken aus der engen Bezugnahme zum Staatsleben; er will das Sittliche aus der Abhängigkeit, in der es bei Sokrates noch stand, loslösen, es verselbständigen und ganz auf sich selbst stellen. Es handelt sich auch bei ihm um eine Ethik für Staatslenker, aber es soll zum ersten Male eine Ethik sein, die ganz auf eigenen Füfsen steht. Diesen beiden Forderungen wäre entsprochen, wenn ein einheitliches Gut von überragendem Werte nachgewiesen werden könnte, dessen Verwirklichung durch die ebenfalls einheitliche Tugend einträte. Liefse sich ein solches Gut nachweisen, so wären damit die beiden Probleme, das Problem der intellektuellen Triebfeder zur Tugend und das der Einheit der Tugend, in e i n e m gelöst und zugleich die Verselbständigung der Ethik zu stande gebracht. Die „kleinen sokratischen Dialoge“ stellen die noch erfolglosen Versuche Platos an diesem Probleme, gleichsam seine noch vergeblichen Entdeckungsreisen nach einer wissenschaftlichen Ethik dar. Als Jugendwerke charakteri-

sieren sie sich durch diese Erfolglosigkeit, die durchaus nicht, wie vielfach angenommen wird, eine blofs gemachte, scheinbare, die wirklich gewonnenen Resultate künstlich wieder versteckende, sondern eine ganz echte und naturwüchsige ist. Neue philosophische Gedanken kommen immer nur unter schweren Geburtswehen, in langsamer Entwicklung und meist zunächst in verkümmerter Ausdrucksform zutage. Ferner aber auch durch eine noch vielfach hervortretende Ungelenkigkeit in der Gedankenführung. Anderntei͏ls aber tritt in ihnen in der reichen dramatischen, manchmal fast novellenhaften Szenerie, der den Gedankenkern fast überwuchernden szenischen Einkleidung der Dichter Plato zutage, der uns reizvolle Genrebilder aus dem Leben und Treiben des sokratischen Kreises vor die Seele zaubert.

Das vollständige Programm für diese Untersuchungen bietet der „Protagoras“. Dieser Dialog nimmt seinen Ausgangspunkt ausdrücklich von dem Verlangen eines Jünglings aus guter Familie, zu Staatsgeschäften tüchtig zu werden (316 C), und auch der Sophist bezeichnet die Tüchtigmachung in der Staatskunst als das Ziel seines Unterrichts (318 E f.). Es wird aber von diesem allgemeineren Gebiet — und das ist für die Denkrichtung des jungen Plato charakteristisch — ohne besondere Begründung auf das engere Teilgebiet der sittlichen Tugend übergegangen (320 B) und die Frage aufgeworfen, ob diese überhaupt durch Unterricht beigebracht werden könne, ob die Tugend lehrbar sei. Protagoras glaubt dies durch die früher schon wiedergegebene Fabel vom Menschengeschlecht erweisen zu können. Auf Grund einer sittlichen Naturausstattung und der Ausbildung derselben durch Gewöhnung von Jugend auf wird der Mensch zu den sittlichen Eigenschaften herangebildet (320 D ff.). Die hervorragendsten Meister in dieser Kunst der sittlichen Ausbildung sind die Sophisten (328 B).

Diese vage Fassung der Lehrbarkeit der Tugend entspricht aber nicht der Meinung Platos. Ihm ist die Tugend nur dann lehrbar, wenn bei ihrem Zustandekommen die Vernunfttätigkeit, die Erkenntnis ihres unbedingten Wertes für uns selbst, das ausschlaggebende ist. Nur dann kann

Tugend im eigentlichen Sinne gelehrt, d. h. verstandesmäfsig andemonstriert werden, wenn ihr Wert für den Besitzer dem Zögling vollkommen deutlich und einleuchtend gemacht werden kann. Damit dies aber möglich, mufs sie etwas Einheitliches sein. Wäre sie nur ein Gattungsbegriff für eine Mannigfaltigkeit verschiedener Eigenschaften, so könnte ein einheitlicher Beweis für den Wert der Tugend nicht geführt werden. Der Beweis würde in eine gröfsere Zahl verschiedener Beweisgänge für die einzelnen Sondertugenden auseinanderfallen. Die Lehrbarkeit der Tugend als solcher steht und fällt mit der Ableitbarkeit der Einzeltugenden aus einem einheitlichen Prinzip. Die beiden Plato beschäftigenden Probleme fallen ihm in eins zusammen. Deshalb läfst er seinen Sokrates, um zur wahrhaften Lehrbarkeit der Tugend vorzudringen, den Umweg über die Frage der Einheit wählen, und er läfst Protagoras im richtigen Gefühl für den Zusammenhang der beiden Fragen sich in jeder möglichen Weise gegen das Zugeständnis der Einheit sträuben.

Plato hat jedoch nur durch dies Sichsträuben den Zusammenhang der Einheitlichkeit der Tugenden mit der Vernunftbegründung markiert. Eine deutliche Begründung dieses Zusammenhanges gibt er nicht. In dieser das Verständnis erschwerenden Unzulänglichkeit der Darstellung zeigt sich der Anfänger. Endlich gibt Protagoras zu, dafs von den fünf von Sokrates aufgezählten Haupttugenden: Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, vier in einem nahen Verwandtschaftsverhältnis ständen; für die Tapferkeit aber glaubt er noch eine Sonderstellung retten zu können, da sie als Temperamentstugend sehr wohl auch ohne die übrigen Tugenden vorkommen könne (349 B ff.).

Es fällt hier zunächst auf, dafs die aufgezählte Tugendreihe mit dem sokratischen Tugendsystem nur teilweise zusammenstimmt. Bei Sokrates nehmen Besonnenheit (Sophrosyne) und Weisheit eine Sonderstellung ein. Diese tritt hier nicht hervor. Und von den sokratischen Spezialtugenden ist die Enthaltsamkeit unerwähnt geblieben. In welcher Art sich ferner Plato den inneren Zusammenhang

dieser fünf Tugenden denkt, und in welchem Sinne er von Protagoras für die vier mit Ausnahme der Tapferkeit zugegeben wird, kommt nicht zum Ausdruck. Doch zeigt sich auch hier wieder an der Beflissenheit, mit der Protagoras wenigstens für die Tapferkeit eine Sonderstellung in Anspruch nimmt, dafs er den Zusammenhang der Getrenntheit der Tugenden mit dem, was er unter Lehrbarkeit versteht, und den Zusammenhang der Einheitlichkeit mit der eigentlichen und wahren Lehrbarkeit bestimmt durchfühlt. Er gibt tatsächlich für die vier Tugenden schon hier zu, dafs sie in Erkenntnis der mit ihrer Ausübung verbundenen Vorteile bestehen.

Es wird nun der Beweis versucht, dafs auch die Tapferkeit eine ebensolche Erkenntnis ist. Und zwar in folgender Weise. Es wird mit dem gröfsten Nachdruck betont, dafs der stärkste, entscheidende Beweggrund für unser Tun und Lassen die Erkenntnis des eigenen Vorteils ist. Diese Erkenntnis ist nicht ein Sklave, den man nach Belieben so oder so leiten kann. Sie ist unbezwingbar (352 B). Protagoras selbst gibt zu, dafs es schmählich wäre, zu behaupten, die Erkenntnis wäre nicht das Stärkste in der Welt. Unter dieser Voraussetzung wird nun auch für die Tapferkeit der Beweis angetreten, dafs sie intellektuell, ein Erkenntnisprodukt ist.

Der letzte Vorteil ist die Lust, der letzte Nachteil die Unlust, beides natürlich nicht im Sinne der Sinnenlust, sondern in der umfassenden Bedeutung dieser beiden Gefühlszustände überhaupt. Lust und Unlust sind das letzte Gut und Übel (355 A). Unter Lust darf aber nicht die blofs augenblickliche Lust verstanden werden, auch wenn sie in ihren Folgen gröfsere Unlust bewirkt oder gröfsere Lust raubt. Ebenso unter Unlust nicht die augenblickliche Unlust, auch wenn sie in ihren Folgen uns gröfsere Lust bereitet oder uns von gröfserer Unlust befreit. Es wird hier nicht nur für jede der beiden Gefühlsarten, für sich, sondern auch für beide gemeinsam ein einheitlicher Mafsstab verausgesetzt. Die hier in Betracht kommende Erkenntnis wird als ein Messen und Zählen geradezu den mathe-

matischen Wissenschaften gleichgesetzt. Der Gewinn des gröſstmöglichen Lustertrags wird geradezu als das Ziel alles Strebens hingestellt. Es bereitet sich hier geradezu schon der Sprachgebrauch der späteren Philosophie in der Anwendung des Ausdrucks „Lebensziel“ (télos) vor (354 C ff.). Dieser Ausdruck tritt uns hier zum ersten Male als unzweifelhaft von dem betreffenden Denker selbst gebraucht entgegen.

Folgt nun jemand unter Nichtbeachtung der später sich einstellenden Nachteile der Augenblickslust, so ist dies Unwissenheit (357 D), Mangel an Erkenntnis. Diese Unwissenheit besteht darin, daſs ihm das zeitlich Fernere kleiner erscheint.

Nun folgt die Anwendung auf die Tapferkeit. Liegt das Übel in der Zukunft, so wird es gefürchtet. Mit diesem erst drohenden Übel hat es die Tapferheit zu tun. Tapferkeit ist die richtige Erkenntnis, ob etwas zu fürchten oder nicht zu fürchten ist, Feigheit die Unwissenheit in beiderlei Beziehungen. So ist also die Tapferkeit ebenso wie die übrigen vier Tugenden eine Erkenntnisart (361 B).

Der Beweis ist unvollständig. Zur Tapferkeit wird z. B. ausdrücklich die Preisgebung des eigenen Lebens gerechnet (359 E). Es fehlt aber durchaus der Nachweis, daſs damit die höchste und dauerndste Lustwirkung verbunden ist. Und vollends fehlt für die übrigen Tugenden dieser Nachweis vollständig. Es wird ohne Beweis das dem eigenen Vorteil zuwiderlaufende Handeln mit der sittlichen Verkehrtheit gleichgesetzt und umgekehrt (358 D). Erwiesen ist nur, daſs, wenn bei einer durch Erkenntnis geleiteten Lebensführung das sittliche Verhalten sich als das den gröſsten Lustertrag bringende herausstellt, die Entscheidung zu seinen Gunsten ausfallen wird. Hier zeigt sich die im Denken Platos noch vorhandene Lücke: er hat den Begriff noch nicht gefunden, der zugleich den Einheitspunkt der sittlichen Tugenden und den Bestimmungsgrund zur Entscheidung für dieselben ausdrückt. Die Tugend ist nur bedingt als lehrbar erwiesen, wenn sie nämlich in der Tat, was hier nur behauptet wird, den höchsten Lustertrag

gewährt. Jedenfalls aber stellt sich Plato im Protagoras der Intention nach in ganz ausschliefslicher Weise auf den Boden des sokratischen Intellektualismus. Er vertritt viel entschiedener und ausschliefslicher als Sokrates selbst das Prinzip der Lehrbarkeit der Tugend.

Der „kleinere Hippias“ (so genannt, weil es unter den Plato beigelegten Schriften auch einen gröfseren Hippias gibt, dessen platonischer Ursprung aber zweifelhaft ist) behandelt die auf dem Standpunkt der Vernunftleitung des Handelns entspringende absonderliche Konsequenz, die Paradoxie des ethischen Intellektualismus. Diese besteht darin, dafs der bei voller Erkenntnis des Richtigen (dem eigenen Vorteil Entsprechenden) absichtlich verkehrt Handelnde höher steht als der beim Fehlen dieser Erkenntnis unabsichtlich, aus Unwissenheit, verkehrt Handelnde. Dies ist in Wirklichkeit auf diesem Standpunkt gar kein Problem, da es nach den schon im Protagoras gemachten Voraussetzungen unmöglich ist, der klaren Erkenntnis des eigenen Vorteils zuwiderzuhandeln. In der Tat wird denn auch, wenngleich in ganz versteckter Weise, in zwei Worten am Ende angedeutet, dafs die ganze Frage nach den eigenen Voraussetzungen Platos jeder praktischen Bedeutung entbehrt. Es heifst da, der absichtlich schlecht Handelnde, wenn es einen solchen gebe, sei der Bessere (376 B). Nur dadurch wird die Paradoxie überhaupt möglich, dafs bei der Betonung der Erkenntnis verschwiegen wird, dafs damit die Erkenntnis des eigenen Nutzens gemeint ist.

Der „Lachos“ beschäftigt sich noch eingehender als der Protagoras mit dem Begriff der Tapferkeit. Auch hier wird diese Tugend in die Erkenntnis gesetzt, ob das im äufseren Leben oder auch in unseren eigenen Begehrungen (191 E) uns bedrohlich Entgegentretende unser wahres Wohlsein bedroht und also ein wirkliches Übel ist (198 B). Wo dies nicht zutrifft, da ist nichts zu fürchten, da hat die Tapferkeit ihren Platz. Es wird dann die Tugend überhaupt auch hier in die Erkenntnis des durch das betreffende Handeln zu erwerbenden Gutes oder zu vermeidenden Übels gesetzt (198 D f.). So geht auch hier mit dem Intellektua-

lismus des Handelns das Streben nach Vereinheitlichung der Tugend Hand in Hand (199 E). Es bedarf nicht einer besonderen Sophrosyne, Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, denn Tugend ist das Wissen von den wahren Gütern und Übeln (199 D). Freilich weifs auch hier Plato die Hauptsache noch nicht anzugeben, worin nämlich das wahrhaft Gute und Üble besteht, und deshalb erklärt sich auch sein Sokrates einstweilen noch für untauglich zum Lehren; er mufs erst selbst noch lernen (200 E). Dieser Sokrates ist niemand anders als Plato selbst. Er hat den Einheitspunkt der sittlichen Eigenschaften, in dem zugleich der Bestimmungsgrund des Strebens nach ihnen liegt, noch nicht entdeckt. Direkt irreleitend aber ist es, wenn die Tapferkeit geradezu zur Tugend überhaupt erweitert wird, indem der Unterschied in der Zeitlage der Güter und Übel, ob sie in Vergangenheit und Gegenwart schon wirklich geworden oder als erst bevorstehend der Zukunft angehören, für gleichgültig erklärt wird (199 C).

Im „Charmides“, dessen platonischer Ursprung übrigens bestritten ist, wird die gleiche Vorstellungsweise auf die Tugend der Sophrosyne angewandt. Nebenher bemerkt, ist hier, wie im Laches, der sokratische Begriff der Sophrosyne als der allgemeinen sittlichen Willensrichtung, einerlei, ob sie aus Erkenntnis entspringt, aufgegeben. Dieses schwankende und unbestimmte Wort scheint hier, wie im Laches, eine der Spezialtugenden zu bezeichnen.

Auch hier nun wird als das für die menschliche Glückseligkeit Entscheidende die Erkenntnis der wahren Güter und Übel bezeichnet (173 D ff.). Ob die Sophrosyne mit dieser Erkenntnis einerlei sei, wird in Zweifel gelassen. Jedenfalls müsse sie als ein wertvolles Gut betrachtet werden. Auch hier betont Plato durch den Mund seines Sokrates die Unzulänglichkeit seines eigenen Denkens (175 E). Und in der Tat findet auch hier nicht nur die Frage nach dem Wesen der Sophrosyne und ihrem Verhältnis zu den übrigen Tugenden keine Lösung, sondern auch auf die Frage der Fragen, die Frage, worin denn eigentlich die wahren Güter

und Übel bestehen, wird eine Antwort zu geben noch nicht einmal versucht (174 D).

Einen ganz kleinen Schritt in der Richtung auf Beantwortung dieser Grundfrage tut der „Lysis". Freilich bildet hier nicht die Wesensbestimmung der Tugenden oder die Frage nach ihrem Zustandekommen den Ausgangspunkt. Es handelt sich um das Wesen der Freundschaft. Diese wird begehrt auf Grund eines eigenen Mangels und Bedürfnisses. Das Streben nach Freundschaft ist nur ein Sonderfall des auf das „Gute", d. h. auf die zu unserem Wohlsein erforderlichen Güter, gerichteten Begehrens (218). Diese Güter aber bilden eine Stufenfolge. Manche sind nur Güter um eines anderen Begehrenswerten willen, zu dessen Erreichung sie als Hilfsmittel dienen (219). Es mufs ein wesentlich Begehrenswertes geben, das nicht um eines andern willen begehrt wird (220 A B). Dies wird dann als das der Natur Angemessene (oikeíon) bezeichnet (221 E f.). Welches aber dieses der Natur angemessene Gut sei, wird nicht zu bestimmen versucht, und so verläuft denn auch die Frage nach dem Wesen der Freundschaft mit dem diesen Dialogen eigentümlichen Eingeständnis des eigenen Unvermögens (223 B) im Sande.

Plato ist schliefslich über die Frage des begehrenswertesten Gutes, aus dessen Verfolgung die Tugend entspringt, ins klare gekommen. Die von ihm gewonnene Einsicht über diesen Punkt bildet einen der wichtigsten Ausgangspunkte seiner weiteren philosophischen Entwicklung. Er hat aber die Art, wie er zu dieser neuen Erkenntnis gelangt ist, nicht in einer besonderen Schrift dargelegt. Nur der neugewonnene Gedanke selbst tritt uns in denjenigen Schriften entgegen, in denen er ihn missionierend verwertet, als Moralprediger zum Heile des Staates, in dem Sinne, in dem er das Werk des Sokrates fortzuführen bemüht war. Aus den hierhergehörigen Schriften, der Apologie, dem Kriton und dem Gorgias, müssen wir das schliefslich gewonnene Resultat seiner Moralforschung entnehmen.

In der Apologie nun wird als das über alles zu Erstrebende die normale Beschaffenheit der Seele be-

zeichnet (29 E, 30 B). Und in welchem Sinne dies gemeint, das zeigt schon die kurz darauf folgende Bemerkung, dafs die Ungerechtigkeit das gröfste Übel ist (300).

Und im „Kriton“ entscheidet sich Sokrates wider die Flucht aus dem Gefängnis, weil durch Ungerechtigkeit die Seele zerrüttet, durch Gerechtigkeit ihr Gedeihen gebracht wird. Wenn schon mit einem zerrütteten Körper das Leben nicht lebenswert ist, wie viel weniger mit einer zerrütteten Seele! (47 E.)

In sehr viel nachdrücklicherer und entschiedenerer Weise aber kommt die neue Erkenntnis im „Gorgias“ zum Ausdruck. Hier ist die neue Überzeugung zu ihrer vollen Bedeutung für die Moralbegründung emporgewachsen. Hier wird der Ungerechte in jedem Falle für unselig erklärt, unseliger, wenn er ungestraft bleibt. Denn die Strafe ist das Heilmittel der Ungerechtigkeit, die eine schlimme seelische Krankheit ist, schlimmer als Armut oder körperliches Leiden. Die Laster sind die Übel der Seele. Der Verderb der Seele ist das schlimmste der Übel. Da durch die Strafe der Zustand der Seele gebessert wird, so sollte man, wenn man unrecht getan hat, sich so schnell als möglich dies Heilmittel beschaffen, wie man bei körperlichen Leiden eiligst zum Arzte geht. Wenn es nicht ungerecht wäre, auch dem Feinde unrecht zu tun, so müfste man dem Feinde zur Straffreiheit behilflich sein (472—81). Unrecht tun ist ein schlimmeres Übel als Unrecht leiden (580 D). Nicht nur der flüchtige Sinnengenufs, sondern auch das dauernd dem leiblichen Leben Nützliche ist ohne Bedeutung im Vergleich mit dem hohen Gute eines normalen Seelenzustandes. Das Leben des an der Seele Kranken ist ein elendes; ihm wäre es besser, nicht zu leben (512). Die Normalität der Seele besteht in einem geordneten Zustande, in der Sophrosyne, die hier wie bei Sokrates als der Inbegriff der Tugend erscheint. Unbesonnenheit und Zügellosigkeit, das Gegenteil der Sophrosyne, ist Abnormität der Seele. Die Sophrosyne besteht in dem gebührenden Verhalten gegen Götter und Menschen, in Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Ferner aber auch in dem richtigen Verhalten zu dem, was man erstreben

und meiden mufs, zu Lust und Schmerz. Das ist aber Sache der Tapferkeit (507). Hier steckt in der Tapferkeit auch die vierte der sokratischen Spezialtugenden, die Enthaltsamkeit, und so wird aus der Sophrosyne als der Normalität der Seele das ganze sokratische Tugendsystem abgeleitet. Deshalb ist auch von den „Weisen" (den Pythagoreern) das All ein Kosmos genannt worden, ein Geordnetes, in dem nicht Unordnung und Zügellosigkeit herrscht (508 A). Wir befinden uns hier im Mittelpunkte des vollausgestalteten platonischen Moralismus, der in der Apologie und im Kriton nur erst in einzelnen Andeutungen zutage trat. Jetzt erst erscheint daher der aus dem reinen Intellektualismus folgende Satz, dafs niemand absichtlich unrecht tut, sondern nur aus Unwissenheit und Irrtum, mit stichhaltiger Begründung. An der Seelenvollkommenheit als dem höchsten Gute hat er diese jetzt gefunden. Das Böse ist Unkenntnis des wahren Heiles (509 C ff.).

Mit dieser Lösung nun hat der griechische Moralismus und die antike Ethik überhaupt eine Richtung eingeschlagen, die von da ab die eigentümliche Einseitigkeit der antiken Sittenlehre ausmacht. Das Sittliche wird nicht angesehen als das der Gesamtheit zu gute Kommende, als eine Angelegenheit des Staats und der Gesellschaft, wie es doch bei einem Protagoras und Sokrates der Fall war, sondern als die Vervollkommnung des eigenen Wesens, als Vollendung der Persönlichkeit, als höchste Entwicklung des Individuums selbst.

Eine gewaltige Wertverstärkung erhält aber ferner im Gorgias das Gut der Seelenvollkommenheit durch die Folgen, die sich im Jenseits daran anknüpfen. In der Apologie und im Kriton herrschte in dieser Beziehung teils Anschlufs an die Volksvorstellungen vom Jenseits, teils Zweifel, ob es überhaupt ein Fortleben gebe. Im Gorgias aber finden sich schon an früherer Stelle Anklänge an einen andersartigen Jenseitsglauben. Ein Vers des Euripides wird zitiert, nach dem vielleicht das Leben in Wahrheit Tod und der Tod das wahre Leben ist, und von einem „weisen Mann" hat Sokrates gehört, dafs wir jetzt tot sind und unsere Leiber Gräber

(Anspielung auf die auch von Pythagoras übernommene Lehre der Orphiker vom körperlichen Leben als einem Fall der Seele. Die Zusammenstellung von Leib [sōma] und Grab [sēma] bildet im Griechischen ein Wortspiel). Und so noch Ähnliches (492 E f.). In nachdrücklichster Verbindung mit der Seelengesundheit aber tritt diese Jenseitslehre am Schlusse auf. Nach uraltem Rechte kommt der Fromme und Gerechte nach den Inseln der Seligen, der Gottlose und Ungerechte in den Tartarus. Nach einer alten Sage fielen jedoch in älterer Zeit die Urteile der Totenrichter oft unrichtig aus, denn die Richtenden erschienen vor ihnen noch bekleidet mit dem Leibe und begünstigt durch Geburt und Reichtum, sowie durch Zeugen, die zu ihren Gunsten aussagten. Auch die Richter selbst waren im Leibe und daher der Täuschung durch den Sinnenschein unterworfen. Dies wurde dann später abgestellt. Seele gegen Seele sollte das Gericht stattfinden. Da fallen dann alle diese Scheinvorzüge weg. Der Richter weiſs nicht, mit wem er es zu tun hat, ob vielleicht mit dem Perserkönig oder sonst einem mächtigen Herrscher. Er sieht nur die Miſsgestalt der Seele, in die jedes frevelhafte Tun in Striemen und Narben seine Spuren eingezeichnet hat. Jetzt ist es möglich, die Unverbesserlichen als warnendes Exempel ewiger Qual zu überweisen, die Verbesserlichen aber der nachträglichen, heilenden Strafe, die nur zeitlich ist. Den Inseln der Seligen aber werden jetzt nur die wahrhaft normalen Seelen zugewiesen. Nur selten kommt vor die Totenrichter eine Seele, die fromm und wahrhaft gelebt hat, die Seele eines schlichten Mannes ohne Macht im Staate, häufiger die Seele eines Philosophen, der der wahren Lebensaufgabe nachgegangen ist. Solchen Seelen wird dann der glückliche Wohnsitz angewiesen. Sokrates versichert, er sei von der Wahrheit dieser Sagen überzeugt und strebe darnach, dereinst seine Seele so gesund als möglich zu zeigen (522 E ff.).

Diese Jenseitslehre ist mit einer Anzahl von Einzelzügen ausgestattet, die sie als Bestandteil eines gröſseren Ganzen, einer Art von antiker „göttlicher Komödie“ kennzeichnen, deren Gesamtplan sich erst in einigen späteren

Dialogen Platos, im Phädrus, im Phädon und im Staate enthüllt. Erst dort kann dieses merkwürdige Gebilde als Ganzes erfafst und gewürdigt werden. Hier nur vorläufig so viel, dafs wir es unzweifelhaft mit der Lehre der orphischen Sekte zu tun haben, von der schon bei Pythagoras die Rede war. Von Sokrates hatte er diese Lehre nicht. Xenophon, der treue Sokratiker, läfst in der Kyrupädie (VIII. 7, 17 ff.) den sterbenden Kyros zwar dem Unsterblichkeitsglauben zuneigen, aber doch in Zweifel bleiben, und auch Plato läfst in der Apologie Sokrates sich völlig unentschieden über die Frage aussprechen. Wie sich jedoch vorstehend gezeigt hat, modelt Plato die übernommene orphische Lehre in freier Weise nach seinem Gedanken der Seelengesundheit um.

Dies Bekenntnis Platos zur Lehre der Orphiker ermöglicht es denn auch, einen Anhaltspunkt für die Abfassungszeit des „Gorgias" und indirekt auch der ihm verwandten beiden Schriften, der Apologie und des Kriton, zu gewinnen. Die erste, noch unbestimmte Bezugnahme auf die orphische Lehre findet sich nämlich im „Menon". Sie tritt hier aber nur ganz gelegentlich auf zur Beseitigung eines Einwandes gegen die Möglichkeit des Erkennens. Was man schon weifs, braucht man nicht zu erforschen; bei dem aber, was man noch nicht weifs, ist die Erforschung unmöglich, da man ja gar nicht weifs, was man erforschen soll: so lautet dieser Einwand. Demgegenüber sagt Sokrates, er habe von Männern und Frauen, von Priestern und Priesterinnen, auch von Pindar und anderen ihm an erhabener Anschauung ähnlichen Dichtern gelernt, dafs die Seele unsterblich sei und nicht nur einmal, sondern in häufiger Wiederkehr in die Körperwelt eingehe. Wie ein hier angeführter Vers Pindars lehrt, ist nach dieser Anschauung das Seelenlos im künftigen Erdenleben vom Verhalten im vorhergehenden abhängig, daher ein durchaus frommes Leben geboten ist. Bei diesem endlosen und zwischen verschiedenen Daseinsweisen wechselnden Leben der Seele hat sie denn auch schon früher von allen Dingen auf Erden und im Jenseits Erfahrungen erlangt, und es

gibt nichts, wovon sie nicht Kenntnis hätte. Bei dem allgemeinen Zusammenhang, in dem alles in der Welt steht, bedarf es nur der Erinnerung an eins, um auch das übrige damit im Zusammenhang Stehende ins Bewufstsein zurückzurufen. Was man Forschen und Lernen nennt, ist nichts als Wiedererinnerung. Die mystische Lehre dient hier lediglich als schwache Verlegenheitsauskunft, um jenem sophistischen Einwurf zu entgehen. Sie tritt hier aber auch in einer so einfachen Gestalt auf, dafs im Vergleich mit der Erwähnung im „Gorgias" der Eindruck einer erst beginnenden Beschäftigung mit ihr hervorgebracht wird (80 E ff.). Der hier mehrfach genannte Pindar (geboren um 520), der offenbar hier Plato beeinflufst hat, vertrat in seinen Dichtungen neben den herkömmlichen Vorstellungen die orphische Theologie, diese jedoch als seine persönliche Überzeugung, wenngleich in dichterisch freier Behandlung (Rohde, Psyche II. 204 ff.). Merkwürdig ist der im Menon versuchte experimentelle Beweis für die Wiedererinnerung. Derselbe besteht darin, dafs einem jungen Sklaven die Lösung der geometrischen Aufgabe abgefragt wird, den Inhalt eines gegebenen Quadrats zu verdoppeln (82). Die Wiedererinnerungslehre selbst ist ein erster primitiver Versuch, die Annahme einer angeborenen Erkenntniserbschaft begreiflich und glaubhaft zu machen. Sie hat eine entfernte Ähnlichkeit mit der Theorie Herbert Spencers, nach der die angeborenen Denkgewohnheiten auf vererbten Gewöhnungen der Gattung beruhen, nur dafs die zu Grunde liegende Erfahrung bei Spencer die vererbte der Gattung, bei Plato aber die des präexistenten Individuums ist. Auch besteht bei Plato das Angeborene in den in der Seele aufgespeicherten Erinnerungen, bei Spencer in der fortschreitenden Vervollkommnung des körperlichen Organs.

Aber auch der Hauptinhalt des „Menon" steht auf einer früheren Stufe als der des „Gorgias". Die Lehrbarkeit der Tugend wird hier, wie in den Jugenddialogen nur ganz unbestimmt an die Bedingung geknüpft, dafs aus der Tugend ein unbedingt wertvolles Gut entspringe. Welches dies sei, wird nicht gesagt. Der doch in der Apologie und im Kriton

schon so deutlich betonte Gedanke der Seelengesundheit kommt nicht vor. Auch das Wesen der Tugend wird nur unbestimmt bezeichnet, als die Fähigkeit, die häuslichen und staatlichen Angelegenheiten recht zu verwalten, die Eltern zu versorgen und mit Bürgern und Fremden in einer eines rechtschaffenen Mannes würdigen Weise zu verkehren (91 A). In diesem Sinne wird sie (in vollem Gegensatz gegen den Gorgias) den gefeierten Staatsmännern Athens zuerkannt, wenngleich nicht als aus Erkenntnis entsprungen, sondern auf Grund unklarer und wandelbarer Vorstellungen, wie durch eine glückliche Schicksalsfügung. Daher sie auch ihre Tugend nicht haben lehren, ja, nicht einmal auf ihre eigenen Söhne übertragen können (93 ff.).

Diese schwankenden ethischen Anschauungen scheinen nicht nur dem Gorgias, sondern auch der Apologie und dem Kriton voran zu liegen. Ja, sie lassen sich überhaupt nicht recht in den Entwicklungsgang Platos einreihen. Nun findet sich aber im Menon (90 A; Z. 489, 2) eine Anspielung auf ein Ereignis des Jahres 395 als unlängst geschehen. Hiernach könnten die drei genannten Schriften erst nach diesem Zeitpunkte, etwa 394, verfaſst sein. Andernteils freilich neigt der Menon schon der orphischen Lehre zu, die Plato in der Apologie seinem Sokrates noch nicht in den Mund zu legen wagt. Aber dies erklärt sich daraus, daſs er damals wohl selbst über diesen Punkt noch schwankte, und daſs er in bezug auf Sokrates nicht gar zu sehr gegen die geschichtliche Wahrheit verstoſsen durfte.

Im Anschluſs an diese Forschung über die sittlichen Fragen kann schon hier auch noch der „Euthyphron" erwähnt werden, obwohl er anscheinend einer etwas späteren Zeit angehört. Die Bedeutung dieses Dialogs besteht nämlich, wie es scheint, darin, daſs in ihm die Frömmigkeit als eine besondere Tugend aus dem von Sokrates überkommenen Tugendsystem gestrichen wird. In der Tat hat Plato später diese Tugend nicht mehr in seiner Tugendreihe mitaufgeführt. Da sie im Gorgias noch nachdrücklich mitgezählt wird, müſste der Euthyphron mindestens etwas später fallen als der Gorgias. Euthyphron ist ein strenger Anhänger der

Volksreligion. Plato läfst ihn mit Sokrates vor dem Gerichtsgebäude zusammentreffen, als dieser im Begriff ist, sich auf die doppelte gegen ihn ergangene Anklage zu verantworten. Sokrates will sich von ihm über das Wesen der wahren Frömmigkeit belehren lassen, die ihm ja durch die Anklage abgesprochen worden ist. Es kommt aber zu keinem befriedigenden Resultat. Die Erklärung, das Fromme sei das Gottgefällige, scheitert an der Vielköpfigkeit der volkstümlichen Götterwelt. Die Ansichten und Forderungen sind widersprechend, so dafs dasselbe zugleich fromm und unfromm sein kann (6 E ff.). Damit ist die Unmöglichkeit einer philosophisch stichhaltigen Begriffsbestimmung der Frömmigkeit auf dem Boden der Volksreligion erwiesen.

Die zuletzt versuchte Erklärung als Wissenschaft des Opferns und Betens hat das wider sich, dafs sie auf ein Handelsgeschäft hinausläuft. Der Opfernde gibt, um zu empfangen, was er betend heischt. Eine besondere Schwierigkeit ist dabei noch, dafs der Gottheit überhaupt nichts geboten werden kann, da sie nichts bedarf (14 B ff.). Damit scheint für Plato die Frage der Frömmigkeit als einer besonderen Tugend für j e d e n Standpunkt, nicht nur für den der Volksreligion, abgetan zu sein, wenngleich dieses Resultat nicht ausdrücklich formuliert wird.

Es zeugt von der aufserordentlich niedrigen Stufe, auf der das Verständnis Platos selbst bei hochgelehrten Forschern noch steht, wenn auch heute noch behauptet wird, der Euthyphron sei zur Verteidigung des Sokrates — vielleicht in der Zeit zwischen der erhobenen Anklage und der Prozefsverhandlung — verfafst worden. Eine solche Zweckwidrigkeit sollte man billigerweise Plato nicht zutrauen. Eine Schrift, die die vernichtendsten Angriffe gegen die Volksreligion enthält und schliefslich nicht nur das Wesen, sondern auch die Möglichkeit der Frömmigkeit als ein ungelöstes Rätsel im Dunklen läfst, konnte unmöglich verfafst werden, um den Meister gegen die Anklage zu verteidigen, er hebe die vom Staate sanktionierten Götter auf. Das hiefse Öl ins Feuer giefsen und den Anklägern eine willkommene Handhabe bieten.

3. Plato als Bufsprediger (394).

Nachdem Plato die Vernunftbegründung des Sittlichen gefunden hat, geht er mit Feuereifer daran, das von Sokrates unvollendet gelassene Reformwerk in Angriff zu nehmen. Er beschränkt aber die Reform auf die sittliche Wiedergeburt der leitenden Kreise vermittelst der neugewonnenen Einsicht. Und nicht durch mündliche Rede, sondern durch eben jene drei Schriften (Apologie, Kriton, Gorgias) will er das Reformwerk vollbringen.

Im Schlufswort der Apologie läfst Plato seinen Sokrates die Richter, die ihn verurteilt haben, also anreden: Ihre Meinung, durch seinen Tod einen lästigen Mahner und Prediger loszuwerden, sei ein trügerischer Wahn. Neue Mahner in vermehrter Zahl werden aus dem Kreise seiner Jünger erstehen, und um so dringlicher wird ihre Mahnrede sein, je jugendlicher sie sind (39 C).

Hier bezeichnet Plato mit vollkommener Deutlichkeit das Werk, das er in Angriff genommen hat. Der Sokrates der Apologie ist Bufsprediger. Die Fortsetzung seines Werkes bedeutet Inangriffnahme der Bufspredigt. Aber nicht in direkter Anrede, etwa in der Form einer Flugschrift, betreibt er dies Werk, sondern in künstlerischer Einkleidung, wie es etwa ein Moderner in der Form eines Romans oder auch eines Dramas versuchen würde. Zum Träger seines Mahnrufs macht er Sokrates, aber nicht den geschichtlichen, sondern den nach Bedarf seines Vorhabens umgemodelten Sokrates. Hatte dieser ihm ja doch auch schon als Träger der im vorigen Abschnitt geschilderten Bestrebungen dienen müssen. Die Apologie ist in keinem Sinne eine Wiedergabe der Verteidigungsrede, wie sie der wirkliche Sokrates gehalten hat. Er ist nur der Verkünder der Botschaft, die Plato an das Volk von Athen gerichtet hat. Die Verteidigungsrede ist nur Einkleidung. An jeden einzelnen Bürger des gepriesenen Athens ergeht der Ruf, sich nicht um Geld und Ehre, sondern um das Heil seiner Seele durch Tugend zu kümmern. Junge und Alte sollen unablässig gemahnt werden, zum Heile der Stadt nicht für das leibliche Wohl,

sondern für das Gedeihen der Seele zu sorgen. Nicht Tüchtigkeit aus Reichtum, sondern Reichtum und alle Güter durch Tüchtigkeit! (29 E ff.). Die Bürgerschaft ist wie ein starkes und edles Rofs, das aber etwas träge ist und des Sporns bedarf. Der ideale Sokrates, den Plato hier für sich reden läfst, ist der Sporner des Rosses, der über dieser grofsen Angelegenheit alles andere hintansetzt; er ist der Seelsorger der athenischen Bürgerschaft (30 E ff.).

Auch der Kriton kann nicht anders angesehen werden denn als ein solcher Ruf zum Heile durch sittliche Wiedergeburt. Ob der Plan, Sokrates aus dem Kerker zu befreien, bestanden hat oder nicht, und mit welcher Begründung sich dieser dazu ablehnend verhalten haben mag (was wir alles nicht wissen), darauf kommt es hier nicht an. Das Verhalten des zu Unrecht verurteilten Sokrates im Kerker, wie es Plato schildert, die Ablehnung der mit gewichtigen Gründen ihm angetragenen Flucht um des Gedeihens seiner Seele durch Gerechtigkeit willen ist hier weiter nichts als eine eindringliche Predigt von der Kraft des Gedankens der Seelengesundheit, auch in der schwersten Versuchung zu scheinbar gerechtfertigter Ungesetzlichkeit die Gerechtigkeit das Feld behaupten zu lassen. Die Gerechtigkeit ist aber hier die Unterwerfung unter die geheiligten, das Gesamtwohl verbürgenden Ordnungen des Staatslebens, auch dann, wenn durch den schreiendsten Mifsbrauch derselben das eigene Wohl in vernichtender Weise geschädigt wird. Aus dem Prinzip der Seelengesundheit folgt, dafs man unter keinen Umständen Unrecht tun, auch nicht Unrecht mit Unrecht vergelten darf (49). Darum läfst er die Gesetze, die Staatsordnungen selbst das Wort ergreifen und an die Wohltaten erinnern, die er vom ersten Lebenshauche an von ihnen erfahren hat; er läfst sie ausführen, dafs es jedem freisteht, den Staat zu verlassen, dafs aber, wer bleibt, eben damit die Verpflichtung übernimmt, unter allen Umständen sich ihnen zu unterwerfen. Wer sich an einem Punkte gegen die Staatsordnung auflehnt, der vernichtet an seinem Teile, soviel an ihm ist, im Prinzip das Gesetz und den Staat selbst (50 f.).

Mit der äufsersten Schärfe aber tritt diese Bufspredigt im Gorgias auf. Hier wird von dem Prinzip der Seelengesundheit aus eine überschwengliche Lehre vom Zwecke des Staates und der Staatsleitung aufgestellt. Der Staat ist seinem wahren Wesen nach eine Heilsanstalt; seine Leiter haben an den Bürgern die höchste Form menschlicher Glückseligkeit, die Seelengesundheit, zu verwirklichen. Die Staatskunst zerfällt in die Kunst der Gesetzgebung und der Rechtspflege. Beide müssen diesem letzten Ziele dienstbar gemacht werden. Es wird hier eine grofsartige Verdeutlichung vom Gebiete der Körperpflege her vorgenommen. Diese verfolgt einen doppelten Zweck: Gesundheit und Schönheit. Jedem dieser beiden Zwecke dient eine wahre Kunst und eine Afterkunst. Bei der Gesundheit ist dies die Heilkunst und die Kochkunst, bei der Schönheit die Gymnastik und die Putz- oder Toilettenkunst. Dieselben Zwecke aber hat der Staat für die Seele zu verwirklichen. Doch wird hier nicht so strenge zwischen Gesundheit und Schönheit geschieden und nur die Gleichung zwischen den beiden wahren und den beiden Afterkünsten durchgeführt. Der Heilkunst entspricht die wahre Gesetzgebungskunst, der Kochkunst die Sophistik. Diese wird hier in einem engeren und besonderen Sinne als falsche, vom wahren Staatszwecke ablenkende Gestaltung der Staatseinrichtungen gedacht. Es ist die triviale Auffassung des Staatszweckes, die ihn gemäfs der landläufigen Auffassung in äufseren Glanz, in die Beschaffung von allerlei Angenehmem und Nützlichem für die Bürger setzt (520 B). Der Gymnastik entspricht die wahre Redekunst, der Putzkunst die falsche (517 f.). Dafs Plato hier speziell die gerichtliche Beredsamkeit im Auge hat, ergibt der ganze Zusammenhang. Was er aber unter dieser wahren Beredsamkeit in folgerichtigem Zusammenhange mit seinem letzten Prinzip versteht, das hat er an einer anderen Stelle gesagt. Die wahre Redekunst geht darauf aus, dem Schuldigen die Wohltat der Strafe zu verschaffen. Ihre wahre Verrichtung ist die Anklage des Ungerechten, erst recht, wenn dies der Freund, der eigene Sohn oder der Ankläger selbst ist (508 B). Im Vergleich

damit ist die landläufige Gerichtsberedsamkeit, die auf Vermeidung der Strafe und Erstreitung äufserlicher Vorteile um jeden Preis gerichtet ist, nur ein Zerrbild.

An diesem Ideale gemessen ist Sokrates (d. h. der ideale Sokrates Platos) der einzige Vertreter der wahren Staatskunst. Aber er wird verurteilt werden, wie vor Kindern der Arzt, wenn der Koch ihn anklagt (521 D f.). Dagegen verfällt das bestehende Staatswesen einem vernichtenden Urteile. Es ist weiter nichts als ein Zerrbild. Die gefeierten Staatsmänner Athens, ein Perikles, Kimon, Miltiades und Themistokles, haben nur äufsere Erfolge erzielt; dafs sie die Bürger nicht besser, sondern schlechter gemacht haben, das mufsten sie an ihrem eigenen Leibe durch die gegen sie ausbrechende Feindschaft erfahren. Wenn Esel, Pferde oder Ochsen unter der Leitung eines Wärters bissig, stöfsig oder zu Schlägern werden, so genügt das als Beweis, dafs der Wärter seiner Aufgabe nicht gewachsen war (515 f.). Nichts charakterisiert schärfer den Gegensatz gegen alles Bestehende als diese Verurteilung der gefeierten Staatsmänner, die Athen grofs gemacht hatten. Es ist genau so, wie wenn heute jemand über einen Bismarck rückhaltlos den Stab brechen wollte. Noch unendlich viel weiter aber als diese Bemühungen der älteren Staatsmänner liegt das selbstisch-ausbeuterische Treiben der gorgianischen Gefolgschaft von der Verwirklichung der wahren Staatszwecke ab. Hier schlägt das Zerrbild in das volle Gegenteil der Wahrheit um. Wie diese Richtung hier von Plato gekennzeichnet wird, das ist bei ihrer Schilderung an der früheren Stelle ausgeführt worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Dieser völligen Verkehrung gegenüber wird dann auch als letzter Trumpf die Wirkung des Seelenzustandes auf das jenseitige Schicksal ausgespielt. Hier ergibt sich, dafs das Ringen nach Seelengesundheit viel wichtiger ist als alles Ringen um irdische Dinge. Denn im Jenseits gibt es kein Entrinnen mehr. Da wird der jetzt Ungläubige entsetzt das Maul aufsperren und vom Schwindel befallen werden. Angesichts der Bedeutung dieses jenseitigen Schicksals kann es gar nicht ins Gewicht fallen, ob man jetzt von

Kurzsichtigen als Tor verlacht oder selbst mifshandelt wird (522 E ff.).

In bewegter Schlufsrede (527) werden dann alle diese Mahnungen nochmals zusammengefafst. Das beste Gut ist Gerecht sein, das nächstbeste die Züchtigung als Mittel zum Gerecht werden. So wird das wahre Glück im Leben und nach dem Tode erlangt. Nur wer in diesem höheren Zustand sich befestigt hat, ist in Wahrheit befähigt und berechtigt, in den öffentlichen Angelegenheiten als Ratgeber aufzutreten. —

So tritt Plato in diesen drei etwa dem Jahre 394 angehörigen Schriften im Glauben an die Kraft des grofsen, neuen Gedankens der Seelengesundheit mit hinreifsender Wärme und steigender Inbrunst als missionierender Ethiker auf, mit dem Ziele und in der Hoffnung, für den ihm vorschwebenden idealen Zustand des Ganzen zunächst ein neues Geschlecht von Staatslenkern zu werben, ganz so, wenn auch mit veränderten Zielen und Mitteln, wie vordem in seiner Weise es Sokrates versucht hatte, ähnlich, wie im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts in seinen verschiedenen Redegängen Fichte erstrebt hat.

4. Hoffnungsloser Verzicht auf öffentliches Wirken. Die Erkenntnisfrage. Der „Theätet" (394/3).

Schon im Gorgias klang die Bufspredigt düster und hoffnungslos genug. Ein völliges Aufgeben dieser Bemühungen spricht aus einer längeren Ausführung im „Theätet", der auch aus äufseren Gründen (Z. 406, 1) in die Zeit von 394—391 gesetzt werden mufs. Nach dem ganzen weiteren Verlaufe der Entwicklung Platos aber müssen wir ihn noch ins Jahr 394 oder spätestens Anfang 393 setzen.

Der Hauptpunkt ist in diesem Dialoge die Auseinandersetzung mit den verschiedenen vorhandenen Richtungen der Erkenntnislehre aus Anlafs einer von Euklid empfangenen Anregung. Der Theätet ist Platos Erkenntniskritik, freilich eine solche, die über die Negation noch nicht hinauskommt. Vor Betrachtung dieser neuen Seite in seinem Denken aber richten wir unseren Blick auf das merkwürdige Einschiebsel,

das sich offenbar zu den im vorigen Abschnitt geschilderten Bemühungen als entschiedene, düstere, hoffnungslose Absage verhält (172 C—177 C).

Die Bemerkung, dafs man zu den immer verwickelter werdenden Fragen der eigentlichen Untersuchung ja volle Mufse habe, führt mitten im Dialog zu einer schroffen Gegenüberstellung der philosophischen Beschäftigung gegen die Tätigkeiten im Staatsleben, die weder nach ihrer Ausdehnung noch nach der Art der darin ausgesprochenen Gedanken im Zusammenhange begründet ist, sondern als beabsichtigte Aussprache auffällt. Zunächst wird nur darauf hingewiesen, dafs die Gerichtsredner in ihren Ausführungen eingeengt sind durch die nach der Wasseruhr ihnen zugewiesene Zeit und durch die Nötigung, sich auf das streng zur Sache Gehörige zu beschränken. Sie sind aber auch in anderer Beziehung wie Sklaven eingeschränkt. Genötigt, mit allen Mitteln um den Beifall der Geschworenen zu buhlen, müssen sie notwendig an Einsicht und sittlicher Gesinnung verkümmern. Der Philosoph dagegen hat die vollste Bewegungsfreiheit. Er würde freilich an den Gerichtshöfen eine lächerliche Rolle spielen. Aber dahin geht auch nicht sein Interesse. Er kennt kaum den Weg zu den öffentlichen Gebäuden, weifs nicht, was Rechtens ist, bewirbt sich nicht um Ämter. Der Stadtklatsch in jeder Form ist ihm unbekannt. Er ist nur mit dem Körper in der Stadt; seine Seele verkehrt mit den ewigen Gesetzen des Seienden. Es geht ihm wie Thales, der die Sterne beobachtete und das vor den Füfsen Liegende aufser acht liefs. Ihn verlacht die thrazische Sklavin, der Philosoph aber lacht, wenn mit wichtiger Miene Reichtum, Macht, Erfolg, ein mächtiger Tyrann oder ein spartanischer König gepriesen wird, der durch 25 Ahnen seinen Stammbaum auf Herakles zurückführt. Der Philosoph ist unbehilflich in den alltäglichen Verrichtungen des Lebens, aber er kennt das wahrhafte Leben, er weifs, worin Recht und Unrecht, Glück und Elend an sich bestehen. Auf dem irdischen Schauplatz und in der sterblichen Sphäre sind diese Kleinlichkeiten unumgänglich. Das Gegenteil des Guten mufs

auch sein; bei den Göttern aber kann es seinen Sitz nicht aufschlagen. Dorthin, zum Wohnsitz der Götter, sobald als möglich zu flüchten, mufs man bedacht sein. Diese Flucht wird bewerkstelligt durch möglichste Verähnlichung mit der Gottheit. Diese Verähnlichung besteht in Gerechtigkeit und Frömmigkeit mit Einsicht, d. h. nicht in der Scheintugend der herkömmlichen Moral, die das Schlechte meidet und dem Guten nachstrebt, soweit es erforderlich ist, um vor den Menschen als gut zu gelten. Die Gottheit ist im Grunde ihres Wesens gerecht; alle und jede Ungerechtigkeit ist ihr fremd. Darin aber liegt der alleinige Mafsstab für wirkliche Tüchtigkeit, nicht in den groben und platten Künsten der Staatslenkung und Lebensgeschicklichkeit, die man herkömmlich als Tüchtigkeit und Weisheit anpreist. Man soll diesen Leuten das Lob nicht zugestehen, dafs sie zur Erhaltung des Staates notwendig sind; man mufs ihnen vielmehr die Wahrheit sagen. Nach dieser gibt es zwei Formen des jenseitigen Schicksals, die mit innerer Notwendigkeit aus dem folgen, was der Mensch ist, denen daher niemand entgehen kann, die göttliche der gröfsten Glückseligkeit an jenem von den Übeln freien Sitz der Götter, und die ungöttliche eines neuen, dem gegenwärtigen ähnlichen Erdenlebens in Gemeinschaft mit den Schlechten. Sie werden freilich in ihrer Überklugheit solche Verkündigung verachten. Nur wenn man sie einzeln zur Rechenschaft zieht, kann man sie trotz allen Widerstrebens schliefslich dahin bringen, dafs ihnen selbst ihre Reden nicht mehr gefallen und ihre Beredsamkeit zusammenschrumpft.

Hier ist zunächst deutlich, dafs die Länge und das Gewicht dieser Auslassung ganz aufser Verhältnis steht zu dem Anlafs, an den sie angeknüpft wird. Durch diesen wäre nur eine kurze, nebenhergehende Bemerkung gerechtfertigt gewesen. Die wuchtigen Gedanken, die hier ausgesprochen werden, sind um ihrer selbst willen da, und es ist leicht erkennbar, was diese Episode besagen will. Die Grundgedanken sind die gleichen wie im Gorgias. Die Gottähnlichkeit, die nicht in einer Scheintugend vor den Menschen, sondern in einer tugendhaften Richtung der Seele selbst

besteht, ist nur ein vertiefter Ausdruck für die Seelengesundheit. Von dieser ist aber hier wie dort das Schicksal nach dem Tode unmittelbar und direkt abhängig. Ja, auch in diesem Punkte liegt hier eine Verfeinerung und Vertiefung vor. Es bedarf keiner Totenrichter mehr; das Geschick der Seele nach den beiden Richtungen hin vollzieht sich von selbst nach ihrer inneren Beschaffenheit, ohne fremdes Zutun. Vielleicht ist dies auch die eigentliche Meinung im Gorgias, und vielleicht zielte Plato auch dort nur auf diesen tieferen Sinn der orphischen Lehre von den Totenrichtern, wenn er seinen Sokrates erklären läfst, er halte diese nicht für einen Mythus, sondern für Wahrheit.

Auf dieser gemeinsamen Grundlage aber hat sich jetzt im Vergleich zum Gorgias die Stellung des Philosophen zum öffentlichen Leben völlig verändert. Dort noch Kampf für die Geltendmachung seines Ideals im Staatsleben, hier hoffnungslose Abkehr, Verzicht, Absage, Flucht in die Einsamkeit, ins Jenseits. Die Episode des Bufspredigertums ist beendigt; die öffentlichen Zustände sind nicht zu retten. —

Der Hauptinhalt des Theätet, die Auseinandersetzung mit mehreren erkenntnistheoretischen Standpunkten aus Anlafs einer Einwirkung Euklids, ist schon bei den einzelnen in Betracht kommenden Standpunkten, bei Protagoras, Aristipp, Antisthenes und Euklid, als geschichtliches Zeugnis verwertet worden. Das dort Gesagte braucht hier nicht im einzelnen wiederholt zu werden.

Mit Euklid hat Plato offenbar gemeinsam die — freilich unausgesprochene — Forderung einer unbedingt gewissen (apodiktischen) Erkenntnisweise. Zunächst erscheint die Theorie des Protagoras, nach der auch den vom Normalen abweichenden Vorstellungen eine relative Richtigkeit zuerkannt wird, als unzulänglich. Protagoras kann seinen Satz nicht aufrechterhalten, dafs der Mensch das Mafs aller Dinge sei; seine „Wahrheit“ ist weder für andere noch für ihn selbst wahr (171 C). Mufs er doch selbst den seine Lehre für unwahr erklärenden Behauptungen Wahrheit zuerkennen! (171 A, 179 B.) Aber auch die Sinneswahrnehmung selbst ergibt keine volle Erkenntnis. Zu ihr mufs

eine Tätigkeit der Seele ergänzend hinzutreten. Sein und Nichtsein, Identität und Unterschied, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gerade und Ungerade, das Wesen der sinnlichen Eigenschaften an sich können nur durch die Seele erfaſst werden (185 C ff.). Wissen ist nicht Wahrnehmen (186 E).

An diese Betonung einer Tätigkeit der Seele im Erkennen schlieſst sich der Vorschlag an, das Wissen als „wahre Meinung" zu bestimmen. Dieser ganz unzulängliche Einfall wird jedoch kurzerhand durch die Erwägung abgewiesen, daſs es ja beim bloſsen Meinen kein Mittel gibt, das richtige vom falschen Meinen zu unterscheiden. Theätet selbst erklärt, daſs er bei der Aufstellung dieser Erklärung etwas vergessen habe. Sie laute vollständig: „die wahre Meinung mit dem Logos" (201 C). Das ist denn die dritte Definition, mit der sich Plato kritisch auseinandersetzt. Es ist schon früher dargelegt worden, daſs dies die Definition des Antisthenes war. Daſs er unter dem „Logos" die hinzugefügte Definition verstand, konnte nur vermutet werden, da sich Plato darüber nicht deutlich ausspricht (206 C ff.). Jedenfalls wird diese Erkenntnislehre dadurch widerlegt, daſs nach ihr das Ganze (das in der Definition Zusammengefaſste?) ein Wissen darstellen soll, während doch die einzelnen Bestandteile und Elemente der Zusammenfassung nur Gegenstand der Meinung (der sinnlichen Erfahrung) sind.

Bei der Zurückweisung aller drei Versuche, besonders des zweiten und dritten, tritt im Grunde die Forderung der unbedingten Gewiſsheit (der Apodiktizität) als Bedingung des Wissens hervor. Für Euklid wurde diese Forderung, wie wir gesehen haben, der Antrieb, der ihn der parmenideischen Lehre vom Bewegungslosen als dem allein wirklich Seienden zuführte. Das Erscheinende ist Schein. Plato macht diese Wendung nicht mit. Wiederholt werden die Eleaten in unserem Dialog erwähnt; mit besonderer Hochachtung Parmenides, aber die Stillstands- und Scheinlehre will er doch nicht mitmachen. Und so verläuft denn die erkenntniskritische Untersuchung ohne positives Resultat, als bloſse Ablehnung der unzulänglichen Erklärungen, was

äufserlich darin seinen Ausdruck findet, dafs Sokrates wiederholt und auch am Schlusse noch sein Können mit dem seiner Mutter, der Hebamme, in Parallele stellt, die nicht selbst gebäre, sondern nur die Geburten ans Tageslicht fördere und beurteile, ob sie des Aufziehens wert oder nur Mifsgeburten seien.

Seltsamerweise wird dies Gespräch am Schlusse auf den Tag des Prozesses des Sokrates verlegt, während im Anfange davon nicht die Rede war. Sokrates erklärt am Schlusse, er müsse jetzt fort zur Gerichtshalle, um sich zu verantworten, wolle aber am folgenden Tage die Diskussion fortsetzen. Als ob er seiner Freisprechung so sicher gewesen wäre! Dies ist um so seltsamer, als auch der Euthyphron in diesen Zeitpunkt verlegt wird und zwar mit dem Schauplatz vor der Gerichtshalle unmittelbar vor Beginn der Verhandlung.

5. Platos Reisen (393).

Der älteste Zeuge über die Reisen Platos ist Cicero. Nach dessen Zeugnis (Rep. I. 16; Fin. V. 87; vergl. Tusc. I. 39) verkehrte Plato zuerst in Ägypten mit den Priestern, kam dann nach Tarent zu Archytas, lernte auch den Echekrates und die übrigen Pythagoreer kennen. Endlich sei er auch nach Sizilien gekommen. Unter den „übrigen Pythagoreern“ werden auch einige Namen genannt, die erst durch die Neupythagoreer und die von diesen in Umlauf gesetzten, angeblich altpythagoreischen Schriften bekannt geworden sind. Cicero scheint also aus keiner besonders lauteren Quelle geschöpft zu haben.

Eine grofse Verwirrung herrscht in den Angaben des Diogenes Laertios. Dieser läfst ihn an einer Stelle (III. 6) zuerst zum Mathematiker Theodoros nach Kyrene gehen (diese Angabe ist wohl nur aus dem Theätet geflossen, wo dieser Theodoros als Freund des Sokrates anftritt), dann nach Italien zu den Pythagoreern Philolaos und Eurytos, dann nach Ägypten zu den „Propheten“. An einer anderen Stelle (18—20, vergl. II. 86) erzählt er ausführlich, dafs er auf dieser ersten Reise zum syrakusischen Tyrannen

Dionysios (dem Älteren, 406—367) gekommen sei, sich mit diesem entzweit habe und infolgedessen nach Ägina gebracht und dort als Sklave verkauft, aber von dem Kyrenaiker Annikeris (der ungefähr ein Jahrhundert später lebte!) losgekauft und nach Athen befördert worden sei. Hier wird also die ägyptische Reise, wenigstens nach der unteritalischen, zur Unmöglichkeit. Auch aus den sonstigen Quellen läfst sich nichts Zuverlässiges entnehmen. Ebenso ist über den Zeitpunkt dieser Reisen nichts Sicheres überliefert.

Wohl aber läfst sich auf Grund der bisherigen Darstellung seiner Entwicklung zeigen, was ihn zu diesen Reisen veranlafste, und dafs er sie aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach Abfassung des Theätet antrat. Aus dem Theätet ist ersichtlich, dafs Plato sich mit tiefer Verstimmung von den öffentlichen Zuständen Athens abgewandt hatte. Wie er dann unmittelbar nach seiner Reise eine Schrift „Über den Staat" verfafste, in der er unter ausdrücklicher Anlehnung an das ägyptische Kastenwesen ein der demokratischen Verfassung Athens völlig entgegengesetztes, die Masse aller politischen Rechte beraubendes Staatsideal entwarf, wird nachher dargestellt werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach war auf diesem Wege bereits Protagoras vorangegangen. Da ist es denn sehr wahrscheinlich, dafs durch die Überzeugung von der Verwerflichkeit der Volkssouveränität und der Notwendigkeit, sie durch eine starke, auf Militärmacht gestützte Regierung zu ersetzen, sein Blick auf Ägypten mit seiner Kriegerkaste gelenkt wurde. Nach Thales war auch Demokrit (etwa um 430) in Ägypten gewesen. Insbesondere aber hatte, etwa um 450, Herodot, der „Vater der Geschichtschreibung" (geb. 484), Ägypten bereist und eine Fülle von Nachrichten über dies Land in seinem grofsen Geschichtswerke (Buch II) niedergelegt. Daselbst finden sich auch einige Nachrichten über das ägyptische Kastenwesen und insbesondere über die Kriegerkaste (C. 164—8). Sehr eng aber hatten sich zu Platos Zeit die Beziehungen zwischen Griechenland und Ägypten gestaltet, und weit lebhafter als zur Zeit des Thales, war das Interesse auf Ägypten gerichtet. Seit 525 unter persischer

Herrschaft, hatte Ägypten um 414 das persische Joch abgeschüttelt und genoſs bis nach 350 unter eigenen Fürsten der Unabhängigkeit. Mehrere Unterjochungsversuche der Perser (387, 362) wurden, vornehmlich mit Hilfe griechischer und lydischer Söldnertruppen, vereitelt. Auch die gemeinsame Gegnerschaft gegen das persische Reich führte in diesen Kämpfen die Griechen auf die ägyptische Seite. Überhaupt war Ägypten damals ihrem Gesichtskreise ganz nahe gerückt. Die Wiederherstellung der Unabhängigkeit ging aber mehr von den Dynasten, als vom Volke aus; mit ihr war naturgemäſs ein möglichster Rückgang auf die alten Staatseinrichtungen, Kultusformen und Sitten verbunden. Warum diese auf Plato in seiner damaligen Seelenverfassung eine Anziehungskraft übten, ist teils schon angedeutet und wird teils im folgenden Abschnitt durch sein eigenes Zeugnis klar werden.

Was ferner Plato nach Unteritalien zu den Pythagoreern zog, wird verständlich, wenn wir uns der entschiedenen Hinwendung zu der orphischen Jenseitslehre im Gorgias und Theätet erinnern. Schon durch seine thebanischen Genossen bei Sokrates, Simmias und Kebes, hatte er offenbar von den Lehren des Philolaos und Eurytos, zugleich aber auch unzweifelhaft von der der Orphik nahe verwandten pythagoreischen Ordenslehre, gegen die jene sich wandten, einige Kenntnis erhalten. Mutmaſslich war es ihm zunächst um das Genauere der mystischen Ordenslehre zu tun. Vielleicht aber ist er in dieser Beziehung, bei der freieren Stellung der tarentinischen Gruppe zu diesen alten Mysterien, kaum auf seine Rechnung gekommen. Doch mag er immerhin in Unteritalien auch noch gläubige Anhänger der Ordenslehre angetroffen haben. Es war aber mutmaſslich noch ein anderes Interesse, das ihn gerade zu den wissenschaftlichen Pythagoreern hinziehen muſste. Nach dem Theätet ist es wahrscheinlich, daſs Euklid schon damals gegenüber den Ideen als den einzigen Wesenheiten zur Verneinung der Erscheinungswelt neigte, daſs aber Plato nicht geneigt war, diese Scheinlehre, diesen abstrakten Immaterialismus mitzumachen. Andernteils stieſs ihn aber auch der Materialismus des Antisthenes ab (Theät. 155 E). Nun ist früher

gezeigt worden, dafs schon die alten Pythagoreer das Leere, den Raum für den Weltstoff erklärten, und dafs wahrscheinlich Philolaos dieser Lehre eine weitere Ausbildung gegeben hatte. Da bot sich also die Möglichkeit, auch ohne Zuhilfenahme des eigentlichen Stoffes die Realität der Erscheinungswelt zu retten. So konnte er von diesem Besuche bei den Pythagoreern auch Anregungen zur Naturspekulation erwarten.

Nach den angeführten Zeugnissen nun (so auch Nepos, Dion 2) wandte er sich zunächst nach Tarent, das damals der Sammelpunkt der Pythagoreer war. Wie in der Schilderung der letzten Pythagoreer gezeigt, lebten dort um 400—390 der hochbetagte Philolaos und sein Genosse Eurytos nebst ihren Schülern, den fünf „letzten Pythagoreern", darunter Echekrates. Alle drei werden auch in den Zeugnissen über die Reise als von ihm in Tarent angetroffen angeführt. Dagegen ist es nicht wahrscheinlich, dafs schon damals Archytas die führende Stellung in Tarent einnahm, die von den Berichten vorausgesetzt wird. Wenn Plato schon damals ihn kennen lernte, mufs er in ganz jugendlichem Alter gestanden haben. Jedenfalls konnte er dort diesem zweiten Interesse, das ihn den Pythagoreern zuführte, vollauf Befriedigung verschaffen. Was er sich dort angeeignet hat, wird im nächsten Abschnitte zu tage treten. An diesen unteritalischen Aufenthalt schlofs sich ferner ein Besuch am Hofe des älteren Dionys in Syrakus an. Über den Anlafs des Besuchs berichtet Nepos (Dion 1 f.) in folgender Weise. Am Hofe des Dionysios lebte Dion, der Schwager und Schwiegersohn des Tyrannen, ein damals noch jugendlicher Mann von hervorragenden Gaben und grofsem wissenschaftlichem Interesse, beim älteren Dionys in grofsem Ansehen. Als dieser Dion von der Ankunft Platos in Tarent hörte, erbat er vom Tyrannen die Erlaubnis, ihn nach Syrakus zu laden, wo er mit grofser Auszeichnung empfangen wurde. Dion (der aller Wahrscheinlichkeit nach vorher schon pythagoreische Einflüsse erfahren hatte), wurde Platos Schüler, und zwischen beiden entstand ein inniges Verhältnis. Im übrigen beziehen sich auf diesen Aufenthalt Platos am schwelgerischen Hof zu Syrakus zahlreiche Anekdoten. Er

mufs dort mit Aristipp zusammengetroffen sein. Als bei einem Gelage der Tyrann von seinen Gästen verlangt, sie sollen in langem Frauenkleide vor ihm tanzen, verweigert dies Plato unter Anführung einer Stelle aus den Bacchen des Euripides (827), Aristipp aber ist ihm zu Willen (D. L. II. 78; S. Emp. Hyp. III. 204). Über die schliefslich eingetretene Entzweiung mit dem Tyrannen berichtet Nepos (a. a. O.) nur ganz kurz. Dieser habe ihn als Sklaven verkaufen lassen. Sehr ausführlich berichtet darüber Diogenes Laertios (III. 18 ff.). Danach spricht Plato dem Tyrannen seine Ansicht über die Tyrannis aus. Das Richtige sei nicht das einem einzelnen zu gute Kommende. Gerechtfertigt sei eine solche Herrschaft nur, wenn der Herrschende von ganz überlegener Tüchtigkeit sei. Der Tyrann findet diese Ansichten greisenhaft, Plato dagegen findet dies Urteil tyrannenmäfsig. Der Tyrann ist wütend und will zuerst Plato hinrichten lassen, läfst sich jedoch durch Dion erbitten, ihn nur dem gerade anwesenden spartanischen Geschäftsträger Pollis zum Verkauf in die Sklaverei zu übergeben. Nach Plutarch (Dion 5) hätte Dion die Abreise des Pollis benutzt, um Plato in Sicherheit zu bringen, der Tyrann aber habe diesen heimlich ersucht, ihn auf der Fahrt umzubringen oder mindestens als Sklaven zu verkaufen. Der weitere Verlauf wird auch bei D. Laert. mit mannigfachen Variationen berichtet. Jedenfalls Verkauf auf dem Sklavenmarkt zu Ägina, wo auch zunächst wegen der zwischen Athen und Ägina bestehenden Feindschaft wiederum das Richtbeil über seinem Haupte schwebt; Freikauf durch den um 100 Jahre später lebenden Annikeris (so auch D. L. II. 86); Rückkehr nach Athen. Auf diese Einzelheiten ist gar nichts zu geben; ein sicherer Bericht ist nicht vorhanden; möglicherweise ist die ganze Sklavereiverkaufsgeschichte eine romanhafte Erfindung. Wie beliebt es war, das Verhalten der verschiedenen Denkercharaktere in dieser bedrängten Situation sich auszumalen, können schon die Erzählungen vom Verkauf des Kynikers Diogenes lehren.

Die Ansetzung dieser Reise ungefähr ins Jahr 393 (der Antritt vielleicht noch ins Jahr 394 fallend) entspricht der

gegebenen Gesamtauffassung von der Entwicklung Platos. Jedenfalls ist es unwahrscheinlich und überflüssig, unter Anknüpfung der Reise an den Aufenthalt in Megara (D. L. III. 6) Plato ein ganzes Jahrzehnt oder länger auf Reisen zubringen zu lassen. Ein Jahr ist eine lange Zeit und genügt im vorliegenden Falle vollständig, um Plato die von ihm verfolgten Zwecke erreichen und noch darüber hinaus reichliche Anregungen erhalten zu lassen.

6. Die schriftstellerische Frucht der Reisen 393/2.

Aus dem platonischen „Timäus" und dem an diesen sich anschliefsenden, unvollendet gebliebenen „Kritias" ersehen wir, dafs diese beiden Schriften einen Bestandteil eines grofsen vierteiligen Ganzen bilden sollten. Vier Männer, Sokrates, Timäus aus dem unteritalischen Lokri (Tim. 20 A), Kritias und Hermokrates, haben sich zusammengetan, um je durch einen zusammenhängenden, nicht in Gesprächsform verlaufenden Vortrag (17 A B, 20 B C, 26 D) einander zu belehren. Sokrates hat bereits tags vorher seinen Vortrag über den Staat (20 B) gehalten. Wir müssen annehmen, dafs dieser Teil der Schrift ausgeführt gewesen ist, aber in seiner ursprünglichen Form nicht mehr vorhanden ist. Der unter Platos Schriften vorliegende „Staat" ist, wie er vorliegt, diese Schrift nicht, hat aber, wie gezeigt werden wird, einen erheblichen Teil derselben als noch heute kenntlichen und wieder auszusondernden Bestandteil in sich aufgenommen. Als zweiter Redner spricht Timäus über die Entstehung der Welt bis einschliefslich der Naturbeschreibung des Menschen (27 A). Im Anschlufs daran soll dann Kritias (und, wie es scheint, auch Hermokrates, 20 A) urgeschichtliche Überlieferungen Athens vortragen, in denen zugleich der von Sokrates phantasiemäfsig entworfene Musterstaat als leibhaftig einmal vorhanden gewesen, in lebendigem Wirken, vor Augen geführt werden soll (27 B, 26 D, 19 B ff.). Von diesem letzten Teile ist nur ein Bruchteil des Vortrags des Kritias im Fragment des „Kritias" zur Ausführung gelangt.

Es soll nun im folgenden gezeigt werden, dafs dieses

geplante vierteilige Ganze (Tetralogie) die Schrift ist, in der Plato unmittelbar nach der Rückkehr die Ergebnisse seiner Reisen niederzulegen beabsichtigte und teilweise niedergelegt hat. Den ihm vorschwebenden antidemokratischen Musterstaat, dessen Ausgestaltung die ägyptischen Studien zur Reife gebracht hatten, hat er durch den Mund des Sokrates schildern lassen. Den naturphilosophischen Erwerb der italienischen Reise läfst er nicht einen Tarentiner, sondern einen hervorragenden Bürger des unteritalischen Lokri, der zugleich ein vortrefflicher Philosoph ist (20 A), vortragen. Zur Erklärung dieses überraschenden Zuges steht uns weiter nichts zu Gebote als die Tatsache, dafs Lokri, an der Ostseite der südlichen Landzunge Italiens gelegen, auf dem Seewege von Tarent nach Syrakus berührt werden mufste und die Vermutung, dafs Plato vielleicht auf dieser Fahrt dort Station und eine philosophische Bekanntschaft, die Bekanntschaft eines pythagoreisch gerichteten Forschers, gemacht hat. Von den letzten Teilen kann nur gesagt werden, dafs sie offenbar bezweckten, einesteils den neuen Musterstaat als in der Vorzeit Athens schon einmal verwirklicht darzustellen und andernteils ihn auf Grund seiner ägyptischen Eindrücke, die schon in der vorausblickenden Einleitung des Timäus aufs lebhafteste zu tage treten, mit Ägypten in Zusammenhang zu bringen.

Die vorstehend skizzierte Auffassung beruht auf einer doppelten Annahme: 1. der uns vorliegende „Staat“ Platos ist das Werk einer mehrfachen, erweiternden Umarbeitung des unmittelbar nach der Reise verfafsten „Urstaats“, der sich rekonstruieren läfst. 2. der Timäus — nebst dem Fragment des Kritias — gehört ebenfalls diesem Zeitpunkte an und stellt nicht, wie meist geglaubt wird, das Denken Platos auf einer späteren, reiferen Stufe dar, sondern auf dieser Vorstufe seines eigentlichen Systems, genau entsprechend der von ihm in diesem Zeitpunkt erreichten Phase. Begründet werden diese beiden Annahmen teils durch Betrachtung der in Rede stehenden Schriften selbst, zu der wir jetzt übergehen, teils durch das Ganze des vorhergehenden wie des nachfolgenden Entwicklungsganges Platos.

1. Der Urstaat. Merkwürdigerweise hält Plato es für nötig, im Eingange des Timäus seinen Sokrates eine ziemlich eingehende Rekapitulation seines Vortrags vom Tage vorher geben zu lassen. Ob er dadurch die genaue Auffassung des Vorgetragenen sicherstellen wollte (17 B), oder ob diese Rekapitulation etwa erst nach dem Aufgehen des „Urstaats“ in den späteren „Staat“ eingefügt worden ist, mufs dahingestellt bleiben. Für uns hat diese Rekapitulation jedenfalls den Wert, uns ein wesentliches Stück des damaligen Denkens Platos vor Augen zu führen.

Dargestellt werden sollte der beste, der vollkommene Staat (17 C, 20 B). Zu diesem Zwecke wurde zuerst eine Scheidung der Staatsangehörigen in zwei grofse Gruppen, Landleute und Gewerbetreibende einerseits, Landesverteidiger andererseits, vorgenommen (17 C). Es wurden sodann hinsichtlich des Kriegerstandes die für seine Angehörigen erforderliche Naturanlage und Erziehung, ihre wirtschaftliche Lage, die Stellung der Frauen in ihm und schliefslich seine Reinerhaltung durch Entfernung der Unwürdigen aus ihm dargestellt (17 C—19 A).

Ausschlaggebend für die Zuteilung zum Kriegerstande wie zu den übrigen Berufen ist die Naturanlage. Die Krieger sind Wächter des Staats gegen äufsere und innere Gefährdung; die Erwerbenden sind ihre Untergebenen, über die sie als über natürliche Stammesgenossen ein mildes Richteramt üben. Sie sollen mutig und weise, hart und milde zugleich sein. Ausgebildet werden sie durch Gymnastik und musische Kunst und zugleich mit den für ihren Beruf erforderlichen Kenntnissen versehen. Privateigentum ist ihnen untersagt. Die Beschützten haben ihnen so viel Sold zu liefern, als für eine mäfsige Lebensweise ausreicht. Dieser fliefst ihnen gemeinschaftlich zu; frei von allen anderen Beschäftigungen, gemeinsam lebend, bei gemeinsamen Mahlzeiten haben sie nur der Tüchtigkeit für ihren Beruf zu leben. Nur männlich geartete Frauen sollen diesem Stande angehören. Diese nehmen an allen Obliegenheiten des Standes in bezug auf den Krieg wie auf das sonstige Staatsleben teil. Ehe und Familie ist für diesen Stand aufgehoben.

Alle betrachten sich als Blutsverwandte. Die Gleichaltrigen gelten als Brüder und Schwestern, die älteren Generationen als Eltern und Grofseltern, die jüngeren als Kinder und Enkel. Es gibt Leiter und Leiterinnen (18 D), denen besonders auch die Verrichtung obliegt, den Geschlechtsverkehr in diesem Stande zu regeln. Dies geschieht durchs Los, aber so, dafs durch eine heimliche Korrektur des Zufalls möglichst die Tüchtigsten der beiden Geschlechter zusammengeführt werden. Ebenso andernteils die Minderwertigen. Die Kinder der letzteren aber werden heimlich bei den Erwerbenden untergebracht und nur dann, wenn sie sich später als von tüchtiger Art erweisen, durch die Aufseher wieder dem Kriegerstande zugeführt. Diese haben auch sonst die Pflicht, Unwürdige aus dem Kriegerstande zu entfernen. Schliefslich wird festgestellt, dafs in dieser Rekapitulation von dem im Vortrage des Sokrates Behandelten kein Hauptpunkt übergangen worden ist (19 A).

Von dieser ursprünglichen Schöpfung Platos, deren Grundlinien wir hier kennen lernen, sind nun alle wesentlichen Teile, wenn auch gewifs mit kleinen Änderungen, in den späteren „Staat" verschmolzen worden. Die Einleitung des sokratischen Vortrags zwar, die gewifs nicht fehlte und in der unzweifelhaft die Beweggründe und Ziele des ursprünglichen radikalen Reformplans dargelegt wurden, hat einer völlig anderen, der total neuen Verwendung des Stoffes angepafsten weichen müssen. Die Form der zusammenhängenden Rede ist in die Gesprächsform umgewandelt. Zeitpunkt und Schauplatz des Zusammenseins, sowie die teilnehmenden Personen sind andere geworden. Im übrigen können wir die betreffenden Abschnitte des Staats (II. 11 bis IV. 5; V. 3—17) als die der Inhaltsangabe im Timäus entsprechende Ausführung betrachten.

Hergestellt werden soll der „Staat der Glücklichen", der Staat, in dem es allen nach Möglichkeit gut geht. In gewissem Mafse entspricht dieser Anforderung die ursprüngliche Staatsgemeinschaft auf einer niederen Kulturstufe. Der Staat entsteht nämlich aus der Hilfsbedürftigkeit der einzelnen. Schon auf dieser primitiven Stufe führt die Be-

schaffung der Lebensbedürfnisse zur Teilung der Arbeit, der Bedarf an auswärtigen Produkten zum Tausch, zum Handel und zum Gelde. In friedlichem und behaglichem Geniefsen fliefst auf dieser Stufe den zum Staate Vereinigten das Leben dahin (372).

Aber damit ist doch das vorliegende Problem noch nicht gelöst. Die Erwähnung der Eicheln als eines der Nahrungsmittel dieser patriarchalischen Menschen entlockt dem Mitunterredner die Bemerkung, das sei doch nur ein Musterstaat für Schweine (372 D). Sokrates gibt dies zu. Es soll ja nicht nur ein glücklicher Staat überhaupt entworfen werden, sondern ein solcher unter den Bedingungen einer fortgeschrittenen Kultur (372 E).

So läfst er also Üppigkeit und Luxus entstehen, und da nun auch das Staatsgebiet zum Unterhalt der Bewohner nicht mehr ausreicht, entwickelt sich Eroberungssucht. An dieser Stelle mufs bei der Umarbeitung eine Kürzung stattgefunden haben. Es wird nämlich durch einen abrupten Übergang zur Entstehung des Wächterstandes hinübergesprungen. Offenbar war diese, was in der vorliegenden Fassung (II. 14) nicht mehr hervortritt, ursprünglich als durchgreifende Reform eines ausgearteten Zustandes gedacht.

Diese „Wächter" bilden einen Kriegerstand, der den Staat gegen äufsere und innere Feinde sichert. Sie müssen mutig nach aufsen, sanft gegen die Staatsgenossen sein. Dazu bedarf es zunächst einer besonderen Naturanlage. Diese mufs aber überdies durch eine entsprechende Erziehung ausgebildet werden. Diese Erziehung soll nicht durch Philosophie, sondern durch eine Umgestaltung der herkömmlichen gymnastisch-musischen Ausbildung bewirkt werden. Mit der musischen mufs der Anfang gemacht werden; sie beginnt schon in der Kinderstube. Und da die frühesten Eindrücke die entscheidendsten sind, mufs schon unter den Fabeln und Geschichten, die den kleinen Kindern erzählt werden, eine strenge Auslese stattfinden. Ebenso aber in den der heranwachenden Jugend mitgeteilten Dichtungen, vornehmlich Homer und Hesiod. Hier darf es keine ungerecht handelnden, keine in Zwietracht lebenden, keine

das menschliche Geschick nach reiner Willkür bestimmenden, oder die Menschen zu ungerechten Handlungen anstiftenden, sie durch Wahnvorstellungen irreleitenden, keine durch blofse Kultushandlungen zu gewinnenden Götter und keine über ihr Schicksal jammernden oder durch Schreckensvorstellungen vom Jenseits mit Todesfurcht erfüllten Helden geben. Plato übt hier eine unerbittliche Kritik an den überlieferten Götter- und Jenseitsvorstellungen und schaltet völlig frei mit der Staatsreligion, nicht im Interesse des an sich Wahren, sondern um sie für den hier vorliegenden Erziehungszweck brauchbar zu machen. Wie es sich in Wirklichkeit mit diesen Dingen verhält, kommt dabei gar nicht in Frage. Die Religion ist ein unentbehrliches Hilfsmittel bei der nicht philosophischen, sondern auf Gewöhnung beruhenden Erziehung der Wächter und mufs diesem Zwecke gemäfs zugeschnitten werden. Dafs hierbei die orphisch-pythagoreischen Lehren vom Schicksal der Seele keine Verwendung finden können, liegt in der Natur der Sache. Die Wächter werden im allgemeinen in den herkömmlichen Vorstellungen vom Fortleben nach dem Tode aufgezogen. Nur mufs aus diesen alles entfernt werden, was den Tod als etwas Schreckliches erscheinen läfst (III. 1 ff.). Damit ist aber auch zugleich jede Abhängigkeit des jenseitigen Loses vom diesseitigen Verhalten, also jeder Anklang an die mystischen Lehren ausgeschlossen. So sehr Plato selbst damals schon in diesen Gedanken heimisch geworden war, so wenig will er sie doch für die Wächter verwenden, die im Gedankenkreise der moralisch gereinigten und für den vorliegenden Zweck tauglich gemachten Volksreligion verharren sollen.

Ausgeschlossen werden mufs aber auch alles zu mafslosem Lachen oder zu Habsucht und Rachsucht Verleitende in den Dichtungen. Alles mufs Mäfsigkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit empfehlen. Nur das Vorbildliche ist zulässig. Schon die in der Darstellung der entgegengesetztesten Charaktere zu Tage tretende Wandlungsfähigkeit des dichterischen Genius widerstreitet dem Geiste dieser Erziehung, die in sich gefestete, nur sich selbst gleiche und nur das

ihnen Zukommende betreibende Menschen heranbilden soll (397). Käme ein solcher Dichter in den Musterstaat, der durch seine Kunst vermag, als ein Vielfältiger zu erscheinen und alles mögliche nachzubilden, so würde man ihm zwar als einem gotterfüllten, bewundernswürdigen und unterhaltenden Manne alle Hochachtung erweisen, ihn aber zugleich bedeuten, dafs Derartige sich in diesem Staate nicht ansiedeln dürfen. Man würde ihm das Haupt mit Öl salben und ihn mit Binden bekränzen, zugleich aber ihm das Geleit in einen anderen Staat geben (398 A).

Was von der Poesie gilt, das gilt auch von der Musik. Die Tonarten, Taktarten und die verschiedenen Instrumente drücken sehr verschiedene ethische Grundstimmungen aus. Auch hier ist nur das der normalen Gemütsstimmung Entsprechende zulässig. Plato gibt hier die feinsinnigsten Bestimmungen, für die der modernen Welt fast alles Verständnis abhanden gekommen ist. Gewifs hatte er auch in diesem Punkte von den Pythagoreern gelernt, die ja von je her die Musik als sittliches Bildungsmittel behandelt hatten und zur Zeit seines Aufenthalts in Tarent dabei waren, diese Praxis des Ordens in strenge Theorie umzusetzen und als Vermächtnis des Ordens der Nachwelt zu übergeben. Xenophilos, der Lehrer des grofsen Musiktheoretikers Aristoxenos, gehörte zu den „letzten Pythagoreern".

Ebendasselbe aber gilt schliefslich auch von der bildenden Kunst (401 B). Alles in allem mufs die gesamte musische Bildung die alleinige Aufgabe verfolgen, die Urbilder der Mäfsigung, der Tapferkeit, der Anständigkeit, des Hochsinns und der verwandten Tugenden den angehenden Wächtern als das einzig Liebenswerte erscheinen zu lassen (402 C). Verdammenswert mufs ihnen auch die Knabenliebe erscheinen, wenn sie in wahnsinnsartige Leidenschaft oder sinnliche Zügellosigkeit ausartet (402 D f.). Das Ziel der musischen Bildung ist die Gewöhnung zur Liebe des wahrhaft Schönen, d. h. des Guten (403 C; 401 E f.; 402 D).

Die Gymnastik ist mafsvoll zu betreiben und darf nicht in Athletik ausarten. Ohne diese Erziehung zum Mafsvollen entsteht in der Seele Zügellosigkeit, im Leibe Krankheit;

Richter und Ärzte werden nötig. Im wahren Staate aber sollten beide nur die Aufgabe haben, das seelisch oder leiblich Untüchtige auszumerzen. Den siechen Körper mit vieler Kunst zu erhalten, geht im Kriegerstande nicht an.

Eine herrschende Stellung unter den Wächtern erhalten diejenigen, die die gröfste Einsicht und den gröfsten Eifer in bezug auf das Wohl des Ganzen zeigen. Sie sind schon von der Natur bevorzugt ausgestattet. Wenn die Natur der Wächter überhaupt eine silberne genannt werden kann, so ist den zur Herrschaft unter ihnen Berufenen Gold beigemengt. Sie allein sind daher die Wächter im wahren und eigentlichen Sinne, die übrigen nur ihre Helfer. Eine Hauptaufgabe der eigentlichen Wächter ist es, über die angeborene Tüchtigkeit des Nachwuchses im Kriegerstande strenge Kontrolle zu üben und diejenigen Kinder, in deren Seelen sich ein Zusatz von Erz oder Eisen findet, unnachsichtlich dem Stande der Erwerbenden zuzuführen. Umgekehrt aber sollen sie auch, wenn bei Kindern der erwerbenden Klasse sich Gold oder Silber in den Seelen findet, diese in den Stand der Wächter oder Helfer aufnehmen (415 B f., 423 C). Der Kriegerstand ist also nicht, wie bei den Ägyptern, eine Kaste.

Dieser Stand nun führt eine Art Lagerleben. Keine geschlossenen Privatwohnungen, kein Privateigentum. Gold und Silber in jeder Form ist für sie verpönt. Das zum Leben Notwendige erhalten sie von den Erwerbenden in jährlichen Zuschüssen. Diese müssen aber im Laufe des Jahres aufgebraucht werden. Zusammenleben und gemeinsame Mahlzeiten wie im Feldlager (416 C).

Hier wird nun der Einwand erhoben, dafs doch bei einer solchen Lebensführung die Glückseligkeit, die doch in diesem Musterstaat allen in gleichem Mafse zu teil werden solle, diesem Stande nur in sehr geringem Mafse zufalle. Hier liegt ein wichtiges Zeugnis über das Prinzip vor, von dem aus dieses älteste Staatsideal Platos gestaltet ist. Es soll der glückliche Staat sein (420 C). Glücklich offenbar im ganz landläufigen Sinne der behaglichen Befriedigung aller Lebensbedürfnisse in Sicherheit, Friede und Eintracht. Gewifs war dies Prinzip auch in dem für uns verlorenen

Eingange des sokratischen Vortrages zum Ausdruck gekommen. Der Einwurf in bezug auf den Kriegerstand wird eben durch diese Fassung der Glückseligkeit begründet. Entkräftet wird er dadurch, dafs im Musterstaat nicht nur ein Bruchteil der Glückseligkeit teilhaft werden soll, sondern alle gleichmäfsig, und dafs ferner der Wächterstand in seiner ehrenvollen und für das Ganze bedeutsamen Stellung einen Ersatz finden mufs für das, was ihm an äufserem Behagen abgeht. Der Staat ist nicht eine gleichförmige Masse, sondern ein Organismus, in dem jedem Gliede wie seine besondere Verrichtung, so auch seine besondere Art des Wohlseins zukommt.

Die Wächter im engeren Sinne aber haben noch weitere Obliegenheiten. Sie haben dafür zu sorgen, dafs der Staat hinsichtlich der räumlichen Erstreckung weder zu grofs noch zu klein sei. Zu grofs darf er nicht werden, da er sonst aufhörte, ein einheitlicher zu sein. Etwa zur Verfügung stehende Landstrecken über die normale Gröfse hinaus soll man unbenutzt liegen lassen (423 B C). Sie haben ferner auch bei den Erwerbenden zu sorgen, dafs jeder den Beruf ergreift, zu dem er tauglich ist, und nur diesen betreibt (423 D). Sie müssen vor allem sorgen, dafs in den Formen der musischen Bildung keine den Charakter des Kriegerstandes zur Entartung bringenden Neuerungen sich einschleichen. Die Weisen der Musik verändern heifst die Grundlagen des Staates umstürzen (424). Desgleichen haben sie auf strenge Ordnungen in Tracht und Sitte zu halten (425). Zu allem diesem, sowie auch zur Handhabung der Marktpolizei, zur Festsetzung von Zöllen und zur Schlichtung von Streitsachen aller Art bedarf es für so Geartete keiner detaillierten Einzelvorschriften. Die Wächter sind das verkörperte, personifizierte Gesetz (423 D, 425 B D ff.). In bezug auf die religiösen Einrichtungen des Staats dagegen werden sie an das delphische Orakel verwiesen (427 B C).

Eine ganz besonders wichtige Obliegenheit der Wächter aber ist in dem Bisherigen (423 E) nur erst gestreift: die Stellung der Frauen und die Regelung des Geschlechts-

verkehrs und der Kinderzeugung im Kriegerstande. Hier schliefst sich der Abschnitt V. 3—17 an. Die Frauen dieses Standes haben an den Verrichtungen der Männer teilzunehmen und daher auch die gleiche musisch-gymnastische Vorbildung zu erhalten wie jene. Auch in der Waffenführung und im Reiten müssen sie ausgebildet werden (452 C). Sie haben daher z. B. nicht nur im Erziehungsalter, sondern auch als Erwachsene in den Turnhallen unbekleidet (wie es die griechische Sitte für Leibesübungen mit sich brachte) an den Übungen der Männer teilzunehmen (452). Ihre Tugend soll ihnen anstatt des Kleides dienen (457 E). Auch die Nacktheit der Männer auf dem Übungsplatze war einmal eine Neuerung. Der Unterschied in den geschlechtlichen Funktionen zwischen Mann und Weib hebt nicht die im übrigen vorhandene Gleichartigkeit beider Geschlechter auf (454 D ff.). Die Begabung ist bei beiden die gleiche; nur ist das Weib im allgemeinen ein schwächeres Wesen als der Mann (455 D E). Dies gilt also auch in bezug auf die Befähigung zum Wächterdienst, selbstverständlich mit der auch für die Tauglichkeit der Männer für diesen Stand geltenden Einschränkung (458 C). Sie werden also auch an der Gemeinsamkeit des Lagerlebens in vollem Mafse teilnehmen (ib.). Sie haben daher auch zum Wächteramt im engeren Sinne, zum Herrscheramt, Zutritt (460 B). Ehe und Familien gibt es nicht. Dies würde nur Selbstsucht, Zwiespalt und Nepotismus fördern (461 Eff., 463). Der ganze Stand bildet e i n e Familie mit gemeinsamer Erziehung. Kein Kind kennt seine Eltern; die Verwandtschaftsstufen im gleichen Lebensalter (Brüder und Schwestern) wie in aufsteigender und absteigender Linie sind für alle dieselben. Anderenteils darf aber im „Staate der Glücklichen" auch nicht zügellose Geschlechtsgemeinschaft herrschen (458 E). Hier haben nun die Wächter die bei den Haustieren erprobten Regeln der Züchtung anzuwenden. Das beste Lebensalter zur Zeugung mufs innegehalten, das Bedürfnis des Standes an Nachwuchs mufs berücksichtigt werden. In Verbindung mit festlichen Mahlen findet zu den geeigneten Zeiten die Zuteilung durchs Los statt, aber mit geheimer Begünstigung der Tüchtigsten in

beiden Geschlechtern. Die Kinder der Minderwertigen sollen nicht aufgezogen werden (459 D); sie sollen, ebenso wie verkrüppelt Geborene, an einem geheimen Orte verborgen, d. h. doch wohl ausgesetzt werden (460 C). Hier scheint gegenüber dem Auszuge im Timäus, der die Aussetzung nicht erwähnt, in der späteren Bearbeitung eine Verschärfung vorgenommen zu sein.

Über das Säugen, das zeugungsberechtigte Alter, über die Befriedigung des Geschlechtstriebes nach Ablauf desselben werden Bestimmungen getroffen. In diesem Alter, das bei der Frau mit dem 40., beim Manne mit dem 55. Jahre beginnt, ist der Geschlechtsverkehr (natürlich nur mit der entsprechenden vorgerückten Altersstufe) freigegeben. Kommt da noch Empfängnis vor, so findet Abtreibung oder Aussetzung statt (461). Ohne Zuteilung durch die Herrscher erzeugte Kinder gelten als Bastarde, was mit ihnen geschehen soll, wird nicht gesagt (ib. A B).

An diesem Punkte nun, wo das Leben des leitenden Standes als Ganzes überblickt werden kann, wird auf die früher aufgeworfene Frage betreffs des Anteils dieses Standes an der allgemeinen Glückseligkeit noch einmal zurückgegriffen. Plato glaubt hier in emphatischer Weise versichern zu können, dafs der Stand nicht zu kurz gekommen ist (465 D ff.).

Es folgen noch Bestimmungen in bezug auf den Krieg. Auch die Frauen nehmen daran teil (in der Schlacht meist nur als Reservetruppe, doch auch in vorderster Schlachtreihe, 471 D), desgleichen die schon halb erwachsenen Kinder, wenigstens mit allerlei Dienstleistungen für die Kämpfenden. Der im Kampfe Weichende wird in die Klasse der Erwerbenden verstofsen, der Kriegsgefangene seinem Schicksal überlassen. Dem ruhmvoll Kämpfenden darf während des Feldzugs kein von ihm geliebtes Wesen — auch männlichen Geschlechts! — sich versagen. Die im Kampfe Gefallenen oder sonst ausgezeichnet Bewährten werden im Tode wie überirdische Wesen durch einen förmlichen Kultus an ihren Grabstätten verehrt.

Es folgen noch einige humane kriegsrechtliche Be-

stimmungen für Kriege zwischen griechischen Staaten. Die Griechen sollen sich als ein einheitliches Volk ansehen. Dann folgt die entscheidende Frage, ob dieser Idealstaat, in dem alles Gute verwirklicht ist, selbst wohl zur Wirklichkeit werden könnte. Hier aber (472 B) bricht das aus dem „Urstaat“ Herübergenommene ab; die Antwort erfolgt vom Standpunkte der späteren Umarbeitung aus. —

Hier hat also Plato den sokratischen Gedanken der Staatsreform im vollen Umfange wieder aufgenommen. Es soll ein Staat hergestellt werden, in dem allgemeine Wohlfahrt und Zufriedenheit herrscht. Er hatte eine Zeitlang an die Verbesserung der öffentlichen Zustände Athens lediglich durch Versittlichung der Leitenden auf Grund des philosophischen Prinzips der Seelengesundheit geglaubt. Diese Sittlichkeit sollte erkenntnismäſsig begründet werden. Dieser Glaube ist geschwunden. Der Gedanke der Seelengesundheit ist hier ganz in den Hintergrund getreten. Wo es sich um Begründung sittlicher Eigenschaften handelt, wie bei den Wächtern, tritt an Stelle des intellektuellen Prinzips das Prinzip der Gewöhnung durch ein fein ausgedachtes System staatlicher Erziehungsmaſsregeln. Der früher als allmächtig gepriesenen Vernunftbegründung des Sittlichen wird jetzt nur in dem Falle eine Bedeutung zuerkannt, wenn vorher im Erziehungsalter durch Gewöhnung ein fester Grund gelegt ist (402 A). Aber es läſst sich überhaupt der „Staat der Glücklichen“ auf dem von Sokrates betretenen Wege nicht herstellen. Der gröſste Feind der öffentlichen Wohlfahrt ist die demokratische Volkssouveränität. Aus ihm flieſsen alle Schäden des athenischen Staatswesens, deren Bekämpfung auf dem Boden der bestehenden Verfassung unmöglich ist. Nicht durch Überredung der Massen in der Volksversammlung kann Vernunft und Tugend zum Siege gelangen. Sie muſs in Waffen starren. Nur durch Beseitigung aller Volksrechte kann der Wohlfahrtsstaat hergestellt werden. Es wird hier im Dienste der besten Sache das eingeführt, was die Tyrannen im Dienste roher Eigensucht geschaffen hatten: eine bewaffnete Polizeimacht gegenüber dem seiner Rechte beraubten Volke. Die Erwerbenden mögen unter dem Schutz,

aber auch unter dem Trutz der Waffen friedlich ihrer Beschäftigung nachgehen und ihr Leben geniefsen. Wie schon bei Protagoras angeführt, ist es nicht unmöglich, dafs dieser mit solcher radikalen Umgestaltung vorangegangen war. Auch das Prinzip der Gewöhnung weist auf seine Moraltheorie hin. Aufserdem zeigen wohl einige Züge — der den Staat beherrschende Stand der Wehrhaften und dergl. — einen Einflufs, der im übrigen doch auch wieder durchaus andersartigen spartanischen Verfassung. Wesentlich mitgewirkt hat aber unzweifelhaft die ägyptische Einrichtung der Kriegerkaste, aus der auch die Herrscher hervorgingen. Nur die kastenmäfsige Abschliefsung hat Plato nicht übernommen.

Vollkommen deutlich wird dieser Einflufs Ägyptens, wenn wir uns im Timäus zunächst denjenigen Erörterungen zuwenden, die sich noch auf die Staatsfrage beziehen.

Kritias hat eine alte, auf Solon zurückgehende Geschichte gehört. Solon hatte sie aus Ägypten (22, Krit. 108 D, 110 A, 113 A), wo sich solche Überlieferungen durch die Jahrtausende erhalten konnten. Vor neun Jahrtausenden hat in Athen ein Staat bestanden, ähnlich dem ägyptischen, insbesondere mit einem von den übrigen Ständen abgesonderten Kriegerstande (24 B). Dieser Staat verdankte seine Einrichtung der Göttin Athene, die mit der ägyptischen Göttin Neith dieselbe ist, und die auch den ägyptischen Staat begründet hat (21 E, 23 D, 24 D). Schon bei dem gestrigen Vortrage des Sokrates hat Kritias sich über die Mafsen gewundert, dafs der von Sokrates entworfene Staat fast in allen Stücken mit dem athenischen Urstaat nach Solons Bericht übereinstimmt. Dieser Musterstaat hat bei den leiblichen Vorfahren der Athener schon einmal bestanden (25 E, 26 D; Krit. 110 B).

So weit im Timäus. Die genauere Darlegung dieses alten Berichts bringt dann der „Kritias". Genau dieselben Einrichtungen, die von Sokrates seinem idealen Kriegerstande beigelegt wurden, bestanden bei dem Kriegerstande jenes athenischen Urstaats (110 C D, 112 C). Diese Krieger wohnten auf der Höhe der Akropolis, die damals eine weit

gröfsere Ausdehnung hatte als zurzeit (111 E ff.). Es wurde darauf gesehen, dafs die Zahl der Krieger im waffenfähigen Alter, die Frauen eingerechnet, 20000 nicht überstieg. Diese beherrschten ganz Griechenland und die Länder westlich bis zu den Säulen des Herakles (112 D f., 108 E).

Nun befand sich jenseits dieser Säulen damals eine gewaltige Insel, die Insel Atlantis, gröfser als Asien und Afrika zusammen (Tim. 24 E, 108 E), und auf dieser Insel ein mächtiges Königreich (114), das auch Nordafrika und Teile von Südwesteuropa beherrschte (Tim. 25). In der Schilderung dieses Reiches bricht der Kritias ab (121 C). Nur kurz wurde schon vorher im Eingange des Timäus erwähnt, dafs ein gewaltiger Eroberungszug dieses Reiches gegen Griechenland durch die Tapferkeit der athenischen Krieger abgewehrt worden sei (25, Krit. 109 A, 112 E), und dafs später das Meer die Insel Atlantis verschlungen habe (25 C D; Krit. 108 E).

Gewifs sollte der Kritias im weiteren Verlaufe durch genaue Schilderung dieses glorreichen Sieges die von Plato vorgeschlagene Staatsform empfehlen. Für uns ist die überall hervortretende starke Bezugnahme auf Ägypten — eines weiteren Hinweises auf dieselbe bedarf es wohl nicht! — von besonderer Bedeutung. Es sind frische und neue Eindrücke, die hier wiederklingen!

2. Der Timäus. Für den von Plato eingenommenen Standpunkt ist am bezeichnendsten, dafs mit der Ideenlehre in euklidischer Form die pythagoreische Raum-Stofflehre verbunden wird, um so die Wirklichkeit der Erscheinungswelt zu retten. Dazu tritt dann eine eigenartige, nur hier sich findende Lehre vom Wesen und Schicksal der Seele, die vielleicht auf die in Unteritalien erworbene Bekanntschaft mit der pythagoreischen Ordenslehre zurückzuführen ist. Mit diesen Elementen verbindet sich dann endlich eine zum Teil bis ins einzelste durchgeführte, phantastische Naturlehre, die mutmafslich zum Teil von Philolaos stammt. Die spärlichen und unsicheren Nachrichten über eine von Plato erworbene Schrift desselben, nach der er gearbeitet hätte, sind schon früher angeführt worden. Die Einzelheiten dieser

höchst phantastischen Vorstellungen sind aber ohne Bedeutung für seine weitere Entwicklung. Nur die Hauptpunkte sollen hier hervorgehoben werden, und zwar in freier, nicht an die Darstellung Platos sich bindender Anordnung.

Die Welt ist nicht eine bloſse Scheinwelt. Sie ist zwar das, was nie ist, sondern nur immer wird (27 D f.), aber als solches hat sie doch Realität. Die Grundbedingungen für ihr Zustandekommen sind folgende: 1. Ein Einheitliches, das ewig in demselben Zustande ist, unentstanden, unveränderlich, bleibend, die Welt der Ur- oder Musterbilder, die durch das Denken erfaſst wird (27 D, 28 A C, 29, 48 E, 51 E f.). Dieses Einheitliche umfaſst aber in sich zugleich die ganze Mannigfaltigkeit des durch das Denken zu Erfassenden (30 C D). Hier tritt uns die euklidische Vergegenständlichung der sokratischen Begriffe entgegen. Die Abstammung aus der Begriffslehre findet ihren Ausdruck in der wiederholten nachdrücklichen Betonung der Erfaſsbarkeit durch das Denken und des unveränderten Beharrens. Beides trifft für die Begriffe zu. Sie sind ja selbst Gebilde des Denkens und zwar solche von beharrender Festigkeit. Daher wird schon im Euthyphron der Begriff der Frömmigkeit als die „Gestalt“ (eidos) bezeichnet, durch die alles Fromme fromm ist, und als das Musterbild (parádeigma), auf das hinblickend wir bei den einzelnen Handlungsweisen entscheiden können, ob sie unter den Begriff der Frömmigkeit fallen (6 D f.). Während aber im Euthyphron nur von dem Musterbilde einer sittlichen Eigenschaft die Rede ist und an eine Vergegenständlichung, eine Existenz auſserhalb des Denkens nicht gedacht wird, beziehen sich hier die Musterbilder (auch hier der Ausdruck paradeigma!) auf alles Existierende und es ist hier eine Vergegenständlichung, eine Verwandlung in eine Wesenheit, eine unkörperliche Substanz eingetreten. Einmal werden die Urbilder „ewige Götter“ genannt (37 C). Hier haben wir die Urform der platonischen Ideenlehre vor uns, wenngleich das Wort „Idee“ noch nicht vorkommt: eine ewige, einheitliche, wirkungslose Welt starrer Urbilder. Hier tritt uns der Umschlag der Begriffslehre ins Metaphysische, mit

dem Euklid vorangegangen war, bei Plato zum ersten Male entgegen, und auf diese Wesenheiten wird dann auch die Erfafsbarkeit durchs Denken und die Unveränderlichkeit übertragen. Wegen der Einheit in der Mannigfaltigkeit, die dieser Welt der Urbilder eigen ist, kann es auch nur eine Welt geben (31 A).

2. Der Raum in doppelter Bedeutung, einesteils als die Bedingung für die Möglichkeit einer sinnenfälligen, ausgedehnten Welt überhaupt, andernteils aber auch als der eigentliche und ursprüngliche Weltstoff. In ersterer Beziehung wird er bezeichnet als das Leere, in dem alles Werdende wird (50 D ff.) als die Amme und das Aufnehmende des Werdens (49 A, 50 B C, 52 D, 53 A), die „Mitursache“ der Dinge (46 C). Er ist dem Untergange nicht unterworfen und gewährt allem Werdenden Platz. Er ist weder durch die Sinne noch durch das eigentliche Denken erfafsbar, sondern nur durch eine Art unechten oder Afterdenkens, sofern ja notwendig das Sinnenfällige (nicht das Urbildliche!) an irgend einem Orte sein und einen Raum einnehmen mufs (52 B). In diesem Sinne des Aufnehmens, des „Worin“, vergleicht Plato den Raum auch mit der Mutter, während die Urbilder dem Vater gleichen (50 C). Freilich ist diese Vergleichung insofern ungenau, als keins von beiden, wie doch die Eltern bei der Entstehung des Nachwuchses, eine wirkende Rolle hat.

Der Raum ist aber ferner auch der eigentliche Weltstoff. Die vier Elemente können dies nicht sein, da sie in beständiger Umbildung, im Übergange ineinander begriffen sind und ihnen daher keine bestimmte Beschaffenheit zukommen kann (48 B, 49 C ff.). Diese Schwierigkeit findet bei dem stets sich gleichbleibenden Raume nicht statt. Dieser wird daher geradezu als der Teig für alles bezeichnet, in dem die Abbilder der ewigen Urbilder im wechselnden Werden ihre Ausprägung erhalten (50 B f.). Wenn nach dieser ganz deutlichen Stelle noch ein Zweifel sein könnte, dafs Plato hinsichtlich der Vereinerleiung von Raum und Stoff sich hier an den wissenschaftlichen Pythagoreismus angeschlossen hat, so würde dieser Zweifel seine volle Erledigung finden durch die Art, wie die vier Elemente aus

räumlichen Gebilden abgeleitet werden. Da aber diese Theorie zur Entstehung der sinnenfälligen Welt gehört, so kann darauf erst nachher eingegangen werden. Es mufs aber bei dieser Fassung des Raumes als Weltstoff doch noch etwas vorgeschwebt haben, was über die blofse Räumlichkeit hinausgeht. Es war nämlich vor der Weltbildung das Sinnenfällige „nicht im Ruhezustande, sondern in einer unharmonischen und ungeregelten Bewegung“ (30 A). Hiernach scheint also doch noch ein Unterschied zwischen dem Raum als der blofsen Möglichkeit des Ausgedehnten und dem Raume als dem eigentlichen Weltstoff angenommen zu werden. Ersterer ist der blofse Raum, letzterer der bewegte Raum. Hätte Plato diesen Gedanken weiterverfolgt, so wäre er im Gegensatze gegen einen Weltstoff im engeren Sinne, eine Urmaterie, auf eine Theorie der Bewegung als des ursprünglich Vorhandenen, eine kinetische Weltbildungstheorie gekommen. Es bleibt aber hinsichtlich dieses Punktes bei einer vereinzelten Andeutung.

3. Die Urbilder sind unveränderliche, raum- und zeitlose, wirkungslose Wesenheiten. Der Raum als Weltstoff ist ungeformt, und in ihm selbst liegt kein Formprinzip. Selbst an der einzigen Stelle, wo von einer vorweltlichen Bewegung die Rede ist, wird diese als eine unharmonische und ungeregelte und der vorhandene Zustand als ein solcher der Unordnung bezeichnet. So bedarf es also, wenn eine sinnenfällige Welt nach dem Muster der Urbilder entstehen soll, einer besonderen wirkenden Ursache, eines Weltbildners. Dieser wird verglichen mit einem Künstler oder Handwerker (demiurgós). Auch für den Künstler gibt es ein Urbild, auf das er bei seinem Bilden hinblicken mufs, wenn das Gebilde gut ausfallen soll (28 A). Einen solchen Demiurgos nun gibt es auch für die Welt (29 A). Es ist nicht leicht, von diesem „Verfertiger und Vater des All“ eine Vorstellung zu gewinnen und diese mitzuteilen (28 C). Es mufs aber angenommen werden, dafs er „gut“ (d. h. wohl tüchtig) ist und deshalb bei der Weltbildung sich nach den ewigen Urbildern richtet (29 A).

Über die sinnenfällige Welt kann nur mit Wahrschein-

lichkeit geredet werden. Denn einesteils ist sie eine Welt des bloſsen Werdens und der Veränderung, für die es keine Vernunfterkenntnis gibt (28 A), andernteils erlaubt die menschliche Schwäche nur wahrscheinliche Erkenntnisse (29 C).

Die vom Weltbildner angestrebte Vollkommenheit konnte in der Sphäre des Sichtbaren nur durch einen mit einer Seele ausgestatteten Körper erreicht werden. Die Welt muſste ein vernunftbegabtes lebendes Wesen werden (30 C ff.). Für ein Wesen, das eine Vielheit belebter Wesen in sich fassen sollte, war die Kugelform die geeignetste Form. Sie wird dadurch auch der Gottheit selbst ähnlich. Der kreisförmige Umschwung ihrer Peripherie entspricht der Bewegungsart des Denkens, das nach dem Timäus ebenfalls eine solche Kreisbewegung ist (33 B—34 A). Zunächst wird die Weltseele geformt, ein phantastisches Gebilde, das nach einem künstlichen, schwer verständlichen Zahlensystem gleichsam als Gerüst der Welt ausgespannt wird (35, 37 A). Sie erstreckt sich unsichtbar vom Mittelpunkte aus durch das Ganze und zugleich als Hülle um die äuſsere Kugelfläche (34 B, 36 D f.). In ihrer inneren Ausbreitung sind die sieben Planetensphären präformiert (36 D, 38 C). Es wird ferner die Zeit gebildet als Abbild der Ewigkeit der Urbilder im immer Werdenden (37 C ff.).

Der Stoff der Einzeldinge, die vier Elemente, entsteht aus zwei Arten rechtwinkliger Dreiecke. Die eine Art derselben hat ungleiche Seiten, aber von einem bestimmten Gröſsenverhältnis (54 D). Vier solcher Dreiecke zu einer körperlichen Figur zusammengesetzt ergeben das Tetraeder. Dies bildet wegen seiner Kleinheit und Spitzigkeit den Grundstoff des Feuers. Aus acht solcher Dreiecke, dem verdoppelten Tetraeder, entsteht das Oktaeder. Aus Oktaedern besteht die Luft. Zwanzig solcher Dreiecke zusammengefügt ergeben das regelmäſsige Zwanzigeck (Ikosaeder), dem Wasser entsprechend. Die zweite Art der rechtwinkligen Dreiecke ist zugleich gleichschenklig. Aus 24 solchen Dreiecken entsteht angeblich der Würfel. Dieser ist die Grundgestalt für das Erdelement, das massigste der vier Elemente. Ein

fünfter auf diese Weise abzuleitender regelmäfsiger Körper, das Zwölfeck (Dodekaeder), soll der Grundgestalt der Welt überhaupt entsprechen (53 C ff.). Bei dieser Art der Zusammensetzung der Elemente aus Körpern, die in letzter Instanz aus gleichgestalteten Dreiecken bestehen, ward es für Plato ein leichtes, den von ihm als Tatsache angenommene Übergang der Elemente ineinander zu erklären. Nur das Erdelement, das aus einer anderen Art von Dreiecken besteht, ist von diesem Übergange ausgeschlossen (56 D ff.). Doch gerät er hier in einen Widerspruch mit sich selbst, da er vorher auch die Erde am Kreislauf der Elemente hatte teilnehmen lassen (49 C).

Es ist leicht ersichtlich, dafs diese Art, physische Körper aus ebenen Figuren entstehen zu lassen, eine völlig unmögliche ist. Es ist aber ferner ganz evident, dafs diese Art, die sinnenfällige Welt zu retten, indem Raumteile an Stelle des Stoffes gesetzt wurden, die der Pythagoreer ist. Es ist schon früher die Vermutung ausgesprochen worden, dafs die Weiterbildung dieser pythagoreischen Lehre, die hier in der Verteilung der vier Elemente an die regelmäfsigen Körper und in der Ableitung der letzteren aus Dreiecken zu Tage tritt, vielleicht schon von Philolaos vorgenommen worden war. Jedenfalls liegt hier eine Anlehnung an die Stofflehre der Pythagoreer vor.

Die vier Elemente sind nun ferner, wie die Welt als Ganzes, beseelt. Es gibt Feuer-, Wasser-, Luft- und Erdwesen. Die Feuerwesen sind die Planetengeister, die auch Götter genannt werden (39 E ff.). Hier schliefst sich ein sehr sarkastisch gehaltener Ausfall gegen die Götter des Volksglaubens an, der so ziemlich auf dasselbe hinauskommt wie das skeptische Wort des Protagoras (40 D ff.): „Über die anderen Gottheiten aber zu sprechen und ihre Entstehung zu kennen, geht über unsere Kräfte. Man mufs hier der Überlieferung Glauben schenken, denn die Vertreter derselben nennen sich ja Nachkommen der Götter, müssen also ihre Vorfahren kennen, wenngleich sie weder wahrscheinliche noch notwendige Beweisgründe aufzuweisen haben."

Die Beseelung der Fixsterne bilden die unsterblichen

Vernunftseelen der Menschen. Sie werden vom Weltbildner aus den bei der Bildung der Weltseele übriggebliebenen Seelenstoffresten gebildet (41 D, 69 C). Ihre Zahl stimmt mit der der Fixsterne überein. Auf diese gesetzt, überschauen sie durch den Umschwung des Himmelsgewölbes den ganzen Bau des Weltalls. Es ist aber ihr Los, nach dieser Weltschau auf den verschiedenen Planeten in Körper eingeschlossen zu werden. In dieser Lage ist es ihre Aufgabe, nach vollkommener Gotteserkenntnis zu streben und über die durch Berührung mit dem Sinnlichen erzeugten heftigen Erschütterungen, die Sinneseindrücke und die Affekte, die Herrschaft zu behaupten (41 E ff.).

Die Herstellung der Körper nach der Versetzung auf die Planeten und der niederen, sterblichen Seelenteile überträgt der Weltbildner den einzelnen Planetengöttern (42 D, 41 A B). Sitz der Denkseele ist der Kopf; der übrige Körper ist nur erforderlich, um diesem Halt und die Möglichkeit der Fortbewegung (wozu auch die Sinne notwendig sind), zu verleihen (44 D ff.). Um dieses Körpers willen sind aber wieder die beiden niederen Seelenteile erforderlich, die ihren Sitz in den beiden Höhlen des Rumpfes haben. Der edlere derselben, „das Mutige", hat in der Brusthöhle seinen Sitz und vermag auch der Vernunftseele in der Zügelung der Begierden des Körpers und des begehrenden Seelenteils Hilfe zu leisten (70). Diese Lehre von den Seelenteilen kommt im Timäus zuerst vor. Der ursprüngliche Mensch ist männlichen Geschlechts (42 A), aber ohne Zeugungstrieb und Zeugungsorgane (91 A).

Welche Seelen nun jene Herrschaft behaupten, die gelangen — natürlich körperlos — zu seligem Leben auf ihren Fixstern zurück. Denen aber dies nicht gelingt, die müssen eine zweite Einkörperung in der minderwertigen Natur des Weibes erleiden. Und so weiter abwärts in tierische Wesen, je nach der besonders bei ihnen hervorgetretenen Schwäche, so lange, bis die Vernunft wieder zur Herrschaft gelangt (42 B f., 90 E). Mit der Entstehung des Weibes erst beginnt die Möglichkeit der Fortpflanzung, mit der noch tieferen Entartung die Existenz der Tiere (91).

Ohne jene Schwäche wäre das körperliche Leben nur eine kurze Episode gewesen. So ist also das Weib ein rückgebildeter Mann, und sämtliche Tiere sind in verschiedenem Grade rückgebildete Menschen. Die ganze Theorie ist in gewisser Weise ein auf den Kopf gestellter Darwinismus.

Dafs nun in dieser Lehre vom Menschenlose eine Beeinflussung durch die damalige Gestalt der pythagoreischen Ordenslehre vorliegt, ist mindestens sehr wahrscheinlich. Doch läfst sich nicht bestimmen, in welchem Mafse Plato das von dort her Übernommene selbständig umgebildet hat. Die Seelenlehre weist hier in der Dreiteilung der Seele in einen unsterblichen und zwei sterbliche Teile Züge auf, die im Gorgias und Menon noch nicht vorkommen, und die Plato auch nachher teilweise wieder fallen läfst. Die Verbindung der Seelen mit den Fixsternen und die Einkörperung ohne ursprüngliche Verschuldung sind ebenfalls Züge, die nur im Timäus vorkommen u. s. w. Dieser Teil des Timäus ist eine Erlösungslehre im echt pythagoreischen Sinne. Es handelt sich nicht mehr um Seelengesundheit, sondern um Erlösung vom Körper und dem Kreislauf der Geburten.

In grofser Ausführlichkeit wird im Timäus eine Naturlehre vorgetragen, bei der alles einzelne in phantastischer Weise aus der göttlichen Zwecktätigkeit abgeleitet wird. Hiervon nur noch einige wenige Proben. Zur Ernährung der ursprünglich allein vorhandenen Männer wurden die Pflanzen geschaffen. Auch diese sind beseelt, besitzen aber nur den niederen Teil der sterblichen Seele (77). Es herrschte also ursprünglich Vegetarianismus. Warum dieser nicht dauernd gilt, da ja doch anscheinend alle Tiere menschliche Seelen haben, wird nicht gesagt. Die Nägel am menschlichen Körper werden aus dem Vorauswissen der Untergötter erklärt, dafs künftig infolge der Verschuldung eine Umbildung in Tierkörper stattfinden werde (76 D f.). Es wird also der künftige Tierkörper geradezu als eine Umbildung des menschlichen gedacht: ein umgekehrter Darwinismus im strengsten und eigentlichsten Sinne. Bemerkenswert ist dagegen, dafs Plato in ausdrücklichen und deutlichen Worten

die Keime des künftigen Menschen als in die Gebärmutter eintretende kleine Tierchen bezeichnet (91 D).

Ein wichtiges Hilfsmittel zur Stärkung der Vernunftseele besteht in der Erkenntnis der Bahnen der Himmelskörper. Auch die Vernunfttätigkeit ist nämlich, wie oft betont wird, ein kreisförmiger Umlauf. Diese sonderbare Lehre geht — vielleicht durch Vermittlung von Philolaos — sehr wahrscheinlich auf Alkmäon zurück, der ja zwischen der ewigen Bewegung der Gestirne und dem Leben der Vernunftseele eine enge Gleichartigkeit angenommen hatte. Jene Erkenntnis der „Umläufe des All" kann also die „verderbten Umläufe in unserem Kopfe verbessern" (90 D). Wo man sich dies Hilfsmittel nicht zu nutze macht, findet sogar — im Widerspruch mit der früheren Stelle, an der die Stufe des Weibes deutlich als von allen zu durchlaufende Zwischenstufe bezeichnet wurde (42 B ff.) — direkte Einkörperung als Vögel und noch niedere Tiere statt. Die Stufenfolge ist hier: Lufttiere, Landtiere, Wassertiere. Unter den letzteren stellen wieder die Muscheln den höchsten Grad der Vernunftlosigkeit und Stumpfheit dar. Doch ist auch selbst von dieser niedrigsten Stufe aus durch Wiedererwachen der Vernunft eine Rückkehr zu höheren Stufen in künftigen Geburten möglich, wie überhaupt bei diesen ein beständiges Aufwärts- und Abwärtsgehen stattfindet (91 F ff.).

Dafs nun der Timäus nicht, wie meist angenommen wird, dem höheren Alter Platos angehört, sondern der Zeit unmittelbar nach den Reisen, ergibt sich aus folgenden Gründen:

1. Aus der engen Verbindung mit dem Urstaat;

2 aus den deutlichen Beziehungen zum wissenschaftlichen Pythagoreismus, mutmafslich in der Umformung desselben durch Philolaos, und zur Ordenslehre;

3. aus der primitiven Form der Ideenlehre, die sich zu der späteren Entwicklung als Anfangsstufe verhält. Insbesondere hat er später die Annahme der Materie ganz fallen gelassen;

4. aus dem ganzen, noch rohen und primitiven Charakter des platonischen Denkens im Timäus.

Die volle Bestätigung dieser Auffassung des Timäus als einer blofsen Vorstufe des eigentlichen platonischen Systems kann freilich nur eine Überschau des gesamten Entwicklungsganges gewähren.

7. Vertiefung der Lehre von der Seelengesundheit durch die Seelenlehre des Timäus. Umarbeitung des Urstaats (392).

Es ist nicht leicht, mit Sicherheit anzugeben, weshalb Plato die geplante Zusammenstellung von vier Vorträgen unvollendet gelassen hat. Es ist jedoch von vornherein wahrscheinlich, dafs ihn einesteils das in dieser Tetralogie Geplante nicht mehr befriedigte, und dafs andernteils eine höhere Aufgabe auf Grund neuer Einsichten ihn reizte.

Den ersten Punkt anlangend, so war die Zusammenstellung der Ergebnisse seiner Reisen eine mehr äufserliche, des inneren Zusammenhanges entbehrende. Ja, es liegen in den verschiedenen Teilen der Tetralogie geradezu widersprechende Anschauungen vor. Die Züchtungstheorie und die hohe Bewertung des weiblichen Geschlechts im Urstaat läfst sich mit der Form der Seelenwanderungslehre im Timäus kaum vereinigen. Nach letzterer ist der angeborene Zustand nicht Folge der Beschaffenheit der Eltern, sondern des Verhaltens in den früheren Einkörperungen, und die Geburt als Weib ist eine Strafe. Dazu kam die noch recht rohe Form, in der die Erlösungslehre im Timäus aufgestellt war: Erkenntnis des Göttlichen und Herrschaft über die Affekte und Begierden als die Bedingung der Erlösung.

Andernteils enthielt die im Timäus zuerst aufgestellte Lehre von den drei Seelenteilen die Aufforderung, die Lehre von der Seelengesundheit als dem Ziele des sittlichen Verhaltens in neuer, vertiefter Weise zu gestalten. Wie verhielten sich die drei Seelenteile im normalen und im nicht normalen Seelenzustande? Plato wendet sich von der Erlösungslehre zeitweilig wieder zu seinen Bemühungen um Moralbegründung zurück. Er gestaltet den Urstaat zu einer Lehre vom normalen und verkehrten Zustande der Seele um.

Der Musterstaat wird in den Dienst der Sittenlehre gestellt. Die Handhabe dazu bot ihm der Umstand, dafs es, wie in der Seele drei Teile, so im Musterstaat, die eigentlichen Herrscher als ein besonderer Stand gezählt, drei Stände gab. Der Normalstaat konnte als Vorbild für den normalen Zustand der Seele verwertet werden. Die Staatslehre wird zur Ethik.

Diese vertiefende Rückkehr zum Moralismus kann an keine spätere Stelle als die hier angenommene, gesetzt werden. Unmittelbar darauf beschreitet der Genius Platos völlig neue Bahnen. Die Umgestaltung des Urstaats besteht in folgendem: 1. ist, wie schon hervorgehoben, Einleitung und Schlufs gestrichen; 2. sind in dem Verbleibenden, abgesehen von der Umwandlung in die Gesprächsform, nur einige leichte Änderungen und Zusätze (Hinweisungen auf den nunmehrigen ethischen Endzweck) vorgenommen; vornehmlich aber wird 3. durch Hinzufügung einer neuen Einleitung (I. und II. 1—10), sowie der Abschnitte IV. 6—19, VIII—X die eigentliche Umwandlung vollzogen. Welcher Art diese ist, das mufs nun durch Darlegung des Gedankenganges in seinen wesentlichen Zügen im einzelnen gezeigt werden.

Die neue Einleitung zeigt einen völlig veränderten Schauplatz und völlig neue Personen. Das Gespräch wendet sich dem Begriffe der Gerechtigkeit zu. Mehrer Bestimmungen desselben werden versucht, die sich aber als unzulänglich erweisen. Thrasymachos tritt mit der schon früher angeführten Gewaltlehre auf, nach der die Gerechtigkeit der Beherrschten darin besteht, dafs sie sich den nach den Interessen der Herrschenden entworfenen Gesetzen willig fügen, die der Herrschenden aber in der schrankenlosen Geltendmachung ihres eigenen Vorteils. Demgegenüber macht Sokrates geltend, dafs mit dem Staatszwecke der allgemeinen Wohlfahrt die Befriedigung des wahren Interesses der Herrschenden sehr wohl Hand in Hand gehen könne. Dies Interesse bestehe bei den Edleren nicht in Gold und Ehre, sondern in der Verhütung des Übelstandes, dafs sie selbst der Herrschaft der Schlechteren unterworfen werden.

Das Wesen der Gerechtigkeit aber wird jetzt dahin bestimmt, dafs sie der wesentlichste Teil der Vollkommenheit der Seele sei, ohne die es keine wahre Glückseligkeit gebe. So ist die Gerechtigkeit als wesentliche sittliche Eigenschaft in den Mittelpunkt des sittlichen Verhaltens gestellt. Aber auch dies Ergebnis erscheint als unbefriedigend, weil in ihm doch die eigentliche Frage, was das Gerechte sei, noch keine Lösung gefunden habe.

Damit schliefst das erste Buch. Die Vernunftbegründung des sittlichen Verhaltens (der ethische Intellektualismus) erfordert eine solche Bestimmung des Sittlichen, dafs dasselbe zugleich als ein Gut von höchster beglückender Kraft erscheint. So wird denn nunmehr (II. 1—10) die Frage so gestellt: Die Gerechtigkeit mufs so bestimmt werden, dafs sie zugleich als ein sowohl unmittelbar durch sich selbst als auch durch ihre Wirkungen und Folgen im höchsten Grade erstrebenswertes Gut dasteht. Diese Problemstellung wird dann in ersterer Beziehung (an sich) noch weiter aufs äufserste verschärft. Es soll die beglückende Kraft der Gerechtigkeit auch unter den denkbar ungünstigsten Umständen erwiesen werden. Angenommen, das ungerechte Verhalten haben die vollste Sicherheit, nicht entdeckt und zur Verantwortung gezogen werden. Angenommen, der Ungerechte besitze den unsichtbar machenden Ring des lydischen Königs Gyges, der sein Tun jedem menschlichen Auge entziehe. Angenommen sogar, der Ungerechte vermöge selbst die Götter über sein Tun zu täuschen oder doch durch ihnen wohlgefällige Leistungen bei aller Schlechtigkeit ihre Zufriedenheit und Gnade zu erlangen, was als auf dem Boden der Volksreligion und der von den Dichtern vertretenen Anschauungen möglich erwiesen wird. Oder es gibt keine Götter, oder sie kümmern sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten. Kann das Wesen der Gerechtigkeit so bestimmt werden, dafs diese unter allen diesen Voraussetzungen als ein volle Glückseligkeit bewirkendes Gut erwiesen ist? Wollte man hierbei so verfahren, dafs man etwa doch noch auf die äufseren Vorteile der Gerechtigkeit hinwiese, wie etwa von den Dichtern dem

Frommen äufsere Güter verheifsen oder in der rohen Orphik ihnen eine ewige Trunkenheit im Jenseits in Aussicht gestellt wird, während die Gottlosen im Schlamme liegen (363, 364 E), oder von Ehre, Ansehen, Geschenken seitens der Menschen redete (366 E), — so wäre auch damit die Aufgabe nicht gelöst. Denn der auf diese Weise Gerechte wäre beim Wegfall solcher Vorteile der erste zum Unrechttun (366 D), und eine solche Begründung käme nicht über den Standpunkt des Thrasymachos hinaus, dafs im Grunde die Ungerechtigkeit das eigentlich Vorteilhafte sei (367 A). Es mufs vielmehr erwiesen werden, dafs die Gerechtigkeit ein Gut, die Ungerechtigkeit ein Übel ist, mögen auch beide von Göttern und Menschen unbemerkt bleiben (367 E), oder noch bestimmter: dafs jene das gröfste Übel, diese das gröfste Gut der Seele ist (366 E).

Diese schwierige Untersuchung soll nun dadurch erleichtert werden, dafs das Wesen der Gerechtigkeit zunächst am gröfseren Objekt, wo sie leichter erkennbar ist, am Staate, aufgezeigt wird (368 C ff.). So lenkt denn die Rede in das Fahrwasser des Musterstaats ein, und es wird das schon vorhandene Bild des „Staates der Glücklichen“ inhaltlich fast unverändert der neuen Schrift einverleibt.

Noch ehe aber dies Bild vollständig entworfen ist, nämlich in dem eingeschobenen Abschnitt IV. 6—19, wird die Frage aufgeworfen, wo sich denn nun in diesem Musterstaat das Wesen der Gerechtigkeit offenbart. In diesem Staate ist Weisheit vorhanden in den Herrschenden. Ihre Weisheit gehört dem ganzen Staate zu, da sie ja das ihn leitende Prinzip sind (c. 6). In ihm ist ferner Tapferkeit vertreten durch den Kriegerstand, bei dem die richtige Meinung über das zu Fürchtende und nicht zu Fürchtende durch Naturanlage und Erziehung entwickelt ist (c. 7). Auch die Sophrosyne als die Herrschaft über Affekte und Begierden findet sich in ihm. Zwar nicht bei allen, nicht einmal bei der Mehrzahl, aber bei der Minderheit der durch Natur und Gewöhnung Tüchtigen, die die Begierden der Masse im Zaume hält (c. 8). Diese Enthaltsamen aber finden sich nicht nur in einem der drei Stände; die Sophrosyne

bildet ein Band, das die besseren Elemente sämtlicher drei Stände zur Eintracht zusammenhält (c. 9). Ebenso aber ist in diesem Staate auch die Gerechtigkeit verwirklicht. Diese besteht nämlich darin, dafs die Verteilung in drei Stände auf der Befähigung und Berechtigung zu den betreffenden Leistungen, also auf der Würdigkeit beruht. Ihr Gegenteil, die Vielgeschäftigkeit, nach der die verschiedenen Verrichtungen von Unberufenen ausgeübt werden, ist die wahre und eigentliche Ungerechtigkeit (433 f.).

Diese am Staate gewonnene Erkenntnis wird nun weiter auf den Einzelmenschen angewandt. Es finden sich nämlich die in den drei Ständen des Staates verkörperten Fähigkeiten auch im Einzelmenschen als drei verschiedene Seelenkräfte. Es gibt ein Erkennendes, ein im niederen Sinne Begehrendes und eine edlere Leidenschaft, die geneigt ist, sich als gehorsame Helferin in den Dienst der Vernunft zu stellen. Die Gerechtigkeit im Einzelmenschen wird also darin bestehen, dafs jede dieser Richtungen die ihr zukommende Bedeutung und Verrichtung im Seelenleben erhalte. Für das Vernünftige gebührt es sich, dafs es herrsche, für das „Mutige“, dafs es jenem als Helfer zur Seite stehe, für das Begehrliche aber, dafs es sich diesen beiden verbundenen Richtungen unterordne. So treten auch hier die drei Tugenden der Weisheit, Tapferkeit und Sophrosyne zu Tage. Vermöge dieser richtigen Betätigungsweise der drei Seelenrichtungen ist nun aber auch im Einzelmenschen die Gerechtigkeit im gleichen Sinne wie im Staate vorhanden. Jede der drei Richtungen tut das ihr Zukommende (441 D). Ein so Gearteter wird aber auch im gewöhnlichen Sinne ein Gerechter sein, indem er sich jedes Unrechts und Frevels enthält (442 E f.). Die Gerechtigksit ist ein Verhalten, durch das jener harmonische Gesamtzustand der Seele — jene Seelennormalität dürfen wir auch sagen — verwirklicht und erhalten wird (443 E). Ungerechtigkeit aber ist der Aufruhr der Begierden in Zügellosigkeit, die feige Schwäche des „Mutigen“ in dem ihm zukommenden Dienste, endlich das Umschlagen der Weisheit in ihr Gegenteil, die Unweisheit, und dieser Zustand führt auch zu jeder Art von Schlechtig-

keit (444 B). Hier wird es denn auch geradezu ausgesprochen, dafs jener Zustand Seelengesundheit, dieser Seelenkrankheit ist (444 C f.).

Hiermit ist also nicht nur das Wesen der Gerechtigkeit als der eigentliche Kern der Seelengesundheit bestimmt; es ist auch erwiesen, dafs sie an und für sich und abgesehen von allen nachfolgenden Vorteilen das höchste Erstrebenswerte ist. Es sollen aber auch die verschiedenen möglichen Formen der Entartung und die ihnen folgende Unseligkeit nachgewiesen werden. Auch hierbei soll der Staat als Leitfaden benutzt werden. Diese Erörterung bricht am Ende des vierten Buches ab und findet ihre Fortsetzung im achten Buche.

Die Entartung nun findet auf beiden Gebieten in der Weise statt, dafs sich das nicht zum Herrschen Berechtigte zur Herrschaft empordrängt. Die normale Verfassung ist auf beiden Gebieten die Aristokratie im buchstäblichen Sinne, die Herrschaft der Besten, der Vernunft, der Weisheit (544 E, 587 D). Dieser gegenüber gibt es vier Formen der Entartung. Es kann sich das „Mutige und Ehrliebende“ zur Herrschaft erheben. Plato nennt diese Form Timokratie. Auf dem Staatsgebiete ist sie in der kretischen und spartanischen Verfassung verwirklicht (544 C, 545 A f.). Die drei folgenden Formen, die Oligarchie (Herrschaft weniger auf Grund überwiegenden Besitzes), die Demokratie und die Tyrannis, kommen alle darin überein, dafs in ihnen das Begehrliche zur Herrschaft gelangt ist; die Oligarchie und die Demokratie bilden einen Gegensatz; die abwärtsgehende Entwicklung schwankt vom einen zum anderen hinüber, von der Begehrlichkeit der wenigen Reichen zu der der Masse der Armen, bis dann auf der äufsersten Stufe der Entartung, in der Tyrannis, die vernunftlose Begehrlichkeit eines einzigen den ganzen Staat unter sein brutales Joch gebeugt hat. Diesen vier Formen im Staate entsprechen aber auch im Einzelmenschen vier Entartungsformen. Es gibt einen timokratischen Menschen, in dem Mut und Ehrbegierde die Herrschaft führen, einen oligarchischen, in dem Vernunft und Ehrtrieb von der Geldgier völlig unter-

jocht sind (553 C D), die die vielgestaltige Masse der Begierden im Zaume hält und sein Begehren einzig auf die Anhäufung von Schätzen konzentriert (554), einen demokratischen, der unterschieds- und wahllos der ganzen Mannigfaltigkeit der Lüste und Begierden dient (558 C ff.), und einen der Tyrannis entsprechenden, der auf eine ihn blind beherrschende Hauptleidenschaft versteift ist, der er in tierischer Wildheit alles opfert, und die ihn zu Verbrechen und Gewalttat stachelt (571). In höchst geistvoller und ergreifender Weise schildert Plato diese vier Staatsformen und Menschentypen im Detail und zeigt, wie durch fortschreitende Entartung eines aus dem andern hervorgeht (VIII, I—IX. 3).

Hierauf wird dann noch vierteilig der Beweis geführt, dafs der im vorstehend entwickelten Sinne Gerechte unter allen Umständen der wahrhaft Glückliche ist (IX. 4—13). Zunächst ergibt sich, dafs, wie in den entarteten Staatsformen, so auch in den entarteten Menschentypen das beste und edelste Element zur Sklaverei verdammt ist (c. 4—6). Zweitens zeigt sich, dafs in bezug auf die mit jedem der drei Zustände verbundenen Lustgefühle der Weisheitsliebende die umfassendste Erfahrung hat, dafs also sein zu Gunsten der Vernunftlust ausfallendes Urteil das mafsgebende und entscheidende ist (c. 7 f.). Drittens wird sodann zu einer auf seelischer Erfahrung beruhenden Abschätzung der verschiedenen Lusterträge übergegangen. Dem von positiver Unlust Geplagten erscheint schon der Indifferenzzustand der Unlustlosigkeit als Lust. Umgekehrt erscheint dem im positiven Lustzustande Befindlichen der Zustand der Lustlosigkeit als Unlust. Beide Arten des Indifferenzzustandes sind aber identisch, also beruht die Meinung, beim Übergange aus dem Unlustzustande des Bedürfens und Begehrens in den der Befriedigung positive Lust zu erlangen, auf Täuschung. Plato hätte hier folgern können: Da es keine andere Lust gibt als solche nach vorausgegangener Unlust des Begehrens, so ist bei der Lust über den Indifferenzzustand nicht hinauszukommen, während die Unlust etwas Positives ist. Es gibt keine positive Lust. Das ist die Folgerung, die Schopenhauer gezogen hat. Plato zieht

aber diese Folgerung nur für die Sinnenlust im eigentlichen und engeren Sinne. Diese ist nur Stillung von Unlust, während der Übergang zur sinnlichen Unlust wirkliche Unlust ist (584 C, E).

Es gibt aber auch positive Lust, die nicht auf vorgängiger Bedürfnisunlust beruht. Ein Beispiel dafür auf dem sinnlichen Gebiete ist die Lust aus Wohlgerüchen (584 B). Und da ist dann die Vernunftlust, weil sie aus dem wahrhaft Seienden entspringt, höher als die aus dem Scheinhaften, Körperlichen (585). Dazu kommt, dafs der Vernunftmensch aufserdem innerhalb der richtigen Grenzen auch der übrigen Arten der Lust aus Befriedigung des Ehrliebenden und des Begehrenden teilhaft wird (586 E). Plato unternimmt es sogar, zahlenmäfsig den Lustertrag des Vernunftmenschen im Verhältnis zu dem (am ungünstigsten gestellten) Tyrannenmenschen herauszurechnen. Diese Berechnung ist freilich, auch wenn man alle sonstigen Voraussetzungen Platos zugeben wollte, schon als Rechnung in allen ihren Teilen hinfällig. Zunächst wird der Abstand vom Vernunftmenschen zum oligarchischen Menschen und wieder von diesem zum tyrannischen jedesmal statt 2 = 3 gesetzt. Das Anfangsglied wird hier beide Male unberechtigterweise mitgezählt, der Oligarchische also zweimal in Rechnung gestellt. So kommen statt vier sechs Glieder heraus. Statt aber zu addieren, multipliziert Plato und kommt so auf einen Abstand von neun Gliedern. Um sodann den Lustabstand zu gewinnen, multipliziert er aus nicht ersichtlichen Gründen diese Zahl wieder zweimal mit sich selbst, macht 729. Der nach der Vernunft lebende Philosoph ist also 729 mal so glücklich als der Tyrannenmensch (587). Diese ganze Beweisführung umfafst die Kapitel IX. 8—11.

Viertens wird dann die Menschennatur unter einem grofsartigen, phantastischen Bilde dargestellt. Man denke sich ein Ungetüm mit einer Unzahl von Köpfen wilder und zahmer Tiere, das überdies seiner Gestalt nach in einer beständigen Wandlung begriffen ist, ferner eine Löwen- und eine Menschengestalt, diese drei Gebilde zur Einheit verwachsen und in einen menschlichen Körper eingeschlossen.

Wer nun behauptet, die Ungerechtigkeit sei vorteilhaft, behauptet nichts anderes, als man müsse jenes Ungetüm und den Löwen nach seiner wilden, bestialischen Natur stärken, die Menschengestalt aber schwächen und Hungers sterben lassen. Wer aber die Gerechtigkeit für das wahrhaft Vorteilhafte hält, wird an dem Untier nur das Zahme nähren und pflegen und hierzu den Löwen als Mithelfer gewinnen, vornehmlich aber dem Menschenbilde Macht und Herrschaft verleihen. Denn dies Menschliche ist eigentlich das Göttliche im Menschen. Bei dem Löwen insbesondere kommt es darauf an, dafs er weder in seiner tierischen Wildheit unbändig verharrt noch im Dienste des Menschenbildes feige und schlaff ist oder gar unter die Herrschaft des Untiers gerät. Im letzteren Falle wird er zum Affen. Selbstverständlich ist auch hier wieder die Gerechtigkeit die Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen den Seelenteilen (588 B bis 590 B).

Schliefslich wird noch in Anlehnung an das Bild der Fall in Betracht gezogen, dafs der edelste Teil im Menschen von Natur schwach entwickelt ist. In diesem Falle dient es zu seinem eigenen Besten, wenn er im Staate der Herrschaft der Vernunftstarken unterworfen wird. So liefert diese ethische Betrachtung rückwärts auch wieder eine Bestätigung für den Musterstaat.

Hiermit ist jedoch die Beweisführung für den überragenden Wert der „Gerechtigkeit" (d. h. der Seelennormalität) noch nicht beendigt. Der Zustand, in den der Mensch seine „innere Staatsverfassung" (591 E) auf Erden gebracht hat, ist nicht nur an sich und im Diesseits der beste, er ist von ausschlaggebender Bedeutung auch für das jenseitige Schicksal. Auch das Schlufsargument des Gorgias kehrt hier in verschärftem Mafse wieder.

Vor diesem Schlufsabschnitt aber findet sich ein längerer Abschnitt, der zur Rechtfertigung der bei Erziehung der Wächter im Urstaat an den Dichtern geübten scharfen Kritik dienen soll (X. 1—8). Es läfst sich nicht beweisen, dafs dieser Abschnitt gleichzeitig mit der neuen Ethik entstanden ist. Jedenfalls kann er nicht dem Urstaat angehören, denn

Plato bemerkt (607 B), er habe damals aus guten Gründen die Dichter aus seinem Staate verwiesen, sei aber inzwischen dieserhalb der Härte und Unbildung bezichtigt und in Komödien, aus denen er Verse anführt, als Schwätzer und Überweiser verspottet worden. Dies ist zugleich ein deutlicher Beweis, dafs der „Staat" zu verschiedenen Zeiten geschrieben ist. Dieser Abschnitt ist also ein den Zusammenhang unterbrechendes Einschiebsel, das richtiger als Anhang an den Schlufs der Schrift gehört und daher auch besser nachher besprochen wird. Jener Schlufsabschnitt nun beginnt mit der Verkündigung der Unsterblichkeit der Seele. Hier nun zeigt sich abermals ein äufseres Merkmal, dafs der „Staat" aus Stücken verschiedener Ursprungszeit zusammengesetzt ist. Der Mitunterredner verwundert sich über die Behauptung der Unsterblichkeit, und es wird daher ein Beweis angetreten, dafs die Seelen unvergänglich sind und von jeher in sich gleichbleibender Zahl existiert haben (608 D ff.). Nun ist aber in demjenigen Abschnitte, den wir als Zusatz der zweiten Umarbeitung anzusehen haben (V. 18—VII Ende), mehrfach von der Unsterblichkeit die Rede (496 E, 498 C, 540 B). Wäre also dieser Teil zur Zeit, als der gegenwärtige Abschnitt geschrieben wurde, vorangegangen, so wäre sowohl die Verwunderung Glaukons als die Beweisführung völlig unmotiviert. Es liegt hier eine leicht begreifliche Unachtsamkeit bei der zweiten Umarbeitung vor.

Die Unsterblichkeit wird nun ferner hier nicht mit derselben unzweifelhaften Ausdrücklichkeit wie im Timäus auf die Vernunftseele eingeschränkt. Doch wird auch hier der unsterblichen Seele wenigstens als wahrscheinlich die Mannigfaltigkeit abgesprochen (611 B E); ja, sie wird geradezu als reine Vernunftseele bezeichnet (611 C). Auch das Bild, unter dem die durch Ungerechtigkeit verderbte Seele hier dargestellt wird, scheint darauf hinzudeuten, dafs an dieser Stelle nur die Vernunftseele vorschwebt. Sie wird nämlich mit dem Meergott Glaukos verglichen, dessen Körper durch den Sturm der Wellen verstümmelt ist, während anderenteils Muscheln, Seetang und Steine an ihn angewachsen sind, so

dafs seine eigentliche Gestalt ganz unkenntlich geworden ist (611 D). Diesem Bilde liegt offenbar ein Einheitliches zu Grunde, also kommt für das Jenseits nur die Vernunftseele in Betracht. Nur ganz äufserlich und nebenher und vielleicht nur um den Gegensatz gegen den Phädrus zu verdecken wird (612 A) die Frage, ob die unsterbliche Seele einheitlich oder mehrgestaltig sei, wie eine offene hingestellt.

Vor der Schilderung des jenseitigen Loses nun wird die frühere radikale Voraussetzung, dafs hinsichtlich des wahren sittlichen Zustandes selbst die Götter getäuscht werden könnten, ausdrücklich zurückgenommen. Sind die Gerechten ja doch der Gottheit ähnlich, und findet ja doch selbst bei den Menschen auf die Dauer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ihre wahre Schätzung (612 C ff.).

Der Bericht selbst über das jenseitige Los zeigt eher Verwandtschaft mit dem im Gorgias als mit den Vorstellungen im Timäus. Auch hier haben, wie im Gorgias, die Seelen nach dem Tode vor dem Totenrichter zu erscheinen. Die der Gerechten werden einem aufwärts zum Himmel führenden Wege zugewiesen, die der Ungerechten gehen abwärts unter die Erde. Dadurch ist aber ihr Los nicht für immer, sondern nur für ein Jahrtausend besiegelt. Nach Ablauf desselben finden sie sich wieder an dem Orte des Gerichts ein. Ihr verschiedenes Aussehen zeugt von dem verschiedenen Lose, das ihnen zu teil geworden. Auch die ärgsten Frevler, die entweder als unheilbar zur ewigen Strafe verdammt sind oder doch noch nicht genug gebüfst haben, versuchen, das Ausgangstor des unterirdischen Aufenthaltsorts zu passieren. Aber das Tor brüllt, und auf dies Zeichen hin ergreifen danebenstehende feurige Männer die Schuldigen, fesseln sie, werfen sie zu Boden, ziehen ihnen die Haut ab (eine geschundene Seele geht denn ja freilich noch über den „geschundenen Raubritter“!), schleifen sie durch Dornen, peinigen sie und schleudern sie in den Tartaros zurück (614 C ff.).

Von der Stätte des Gerichts wandern nun die Seelen in fünf Tagereisen zur Weltachse, um die sich (mittelst Speichen) acht konzentrische Reifen drehen, den Fixstern-

himmel und die sieben Planeten bewegend. Die Geschwindigkeit der Umdrehung ist verschieden. Diese Weltachse haben wir uns offenbar senkrecht stehend zu denken. Auf jedem Reifen sitzt eine Sirene, die einen lauten Ton ausstöfst. Diese acht Töne bilden zusammen eine Tonleiter (616 B—617 B). Hier haben wir eine merkwürdige, mehr phantastisch als naturwissenschaftlich gedachte Variante der altpythagoreischen Sphärenharmonie.

An der Achse des Weltrades sitzen die Parzen. Vor ihnen sind Bilder von tierischen und menschlichen Lebensweisen ausgebreitet. Lose werden über die Seelen hingeschleudert und von ihnen aufgefangen. Diese bestimmen die Reihenfolge, in der die Seelen zur Auswahl der Lebensformen heranzutreten haben. Es sind gewissermafsen Abfertigungsnummern. Die Auswahl verringert sich natürlich mit jeder getroffenen Wahl, und so ist in erheblichem Mafse die Wahl durch den Zufall eingeschränkt. Doch wird versichert, dafs auch noch für den zuletzt Herantretenden eine annehmbare Lebensweise bereitliege (619 B).

Abgesehen von dieser teilweisen Einschränkung der Wahl durch den Zufall erfolgt dieselbe nach den aus dem jeweiligen Seelenzustande resultierenden Neigungen. Dieser Seelenzustand ist vornehmlich von der Führung des früheren Erdenlebens abhängig. Selbst von den vom Himmel Gekommenen wählen viele falsch, weil die Tugend ihres früheren Erdenlebens, die ihnen den Eintritt in den Himmel verschaffte, nur eine gewohnheitsmäfsige (nicht intellektuell begründete), auf dem Leben in einem geordneten Staate beruhende war, der Aufenthalt im Himmel sie aber nicht im Leiden geübt hat. So habe ein solcher sogar eine Tyrannenherrschaft gewählt (619 B ff.). Der einzig richtige Gesichtspunkt der Wahl wäre der, ob das zu führende Leben die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit fördert (618 D f.). Die Art des Wählens wird durch zahlreiche Beispiele veranschaulicht. Ein Schwan (der also wohl früher schon Mensch war) wählt ein Menschenleben; ähnlich auch andere musikliebende Tiere; Aias das eines Löwen, Agamemnon das eines Adlers, Thersites das eines Affen, Odysseus das

eines zurückgezogen lebenden Privatmannes (620). Hierauf erhält jede Seele einen „Dämon“ als Wächter und Vollstrecker der getroffenen Wahl und mufs dann Lethe trinken, um das bisher Erlebte zu vergessen. Hierauf werden alle, blitzend wie Sternschnuppen, in verschiedenen Richtungen der Erde und dem Orte ihrer neuen Geburt zugeführt (620 E ff.). Gewifs hat Plato diese Phantasmagorien nur insoweit als wahr genommen, als er in ihnen eine tiefsinnige Symbolik des Seelenschicksals erkannte.

Wir haben hier die höchste Entwicklungsstufe der Bemühungen Platos um Moralbegründung vor uns. Nachdem er die Dreiteilung der Seele gefunden hat, wird ihm die Seelengesundheit zur Herrschaft der Vernunftseele über die Triebseelen. Hierbei wird ein ganz neuer Begriff der Gerechtigkeit eingeführt. Die Gerechtigkeit ist wie im Staat so auch in der Einzelseele die richtige Verteilung der Befugnisse an die drei Gebiete und damit zugleich der Abschlufs der drei übrigen Tugenden. Da sie aber daneben auch wieder in dem herkömmlichen Sinne vorkommt, erhält der Begriff etwas Schillerndes und schwer zu Erfassendes. —

Zur Rechtfertigung des harten Urteils über die Dichter im Urstaat (X. 1—8) werden hauptsächlich zwei Gründe angeführt. 1. Die nachahmende Dichtkunst (Epos und Drama) birgt in sich eine Gefahr für die Denktätigkeit derjenigen Hörer, die nicht im Wissen des wirklichen Wesens der Dinge einen Schutz dagegen besitzen. Für jede Art von Gegenständen (z. B. für ein Hausgerät) gibt es nur e i n e Idee (dieser Ausdruck hier zuerst!), die von der Gottheit stammt (596 A, 597 B). Auf diese hinblickend verfertigt der Handwerker die vielen gleichartigen Einzelgeräte. Diese sind im Vergleich mit der Idee etwas Minderwertiges, nicht im strengen Sinne Seiendes. Der Nachahmer, der Dichter oder bildende Künstler, der als ein Tausendkünstler nicht bei einem stehen bleibt, sondern alles nachbildet, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist, steht der Wesenheit noch eine Stufe ferner, indem er nicht das Urbild, sondern nur das Abbild, die Erscheinung

nachbildet. Verstünde er sich auf eine Sache recht, so würde er wohl diese anfertigen, statt mit unzulänglichem Verständnis von allem Scheinbilder zu entwerfen. Auf keinem Gebiete menschlicher Tätigkeit wird durch diese Scheinbilder der Kunst etwas wirklich Heilsames bewirkt. Von dem zu Grunde liegenden Seienden versteht er nichts; nicht einmal von den Nachbildern; sonst könnte er sie verfertigen (601 B). Er folgt den Meinungen der Menge und treibt ein blofses Spiel, eine Täuschung, in die er als Maler den Gesichtssinn versetzt.

In diesen Ausführungen tritt uns eine Form der Ideenlehre entgegen, die der im Timäus noch sehr nahe steht. Die Ideen sind hier wie dort starre, unbewegliche Urbilder, nur dafs sie hier abweichend vom Timäus als von der Gottheit hervorgebracht bezeichnet werden.

2. Beim Dichter aber kommt noch ein zweites Bedenken hinzu. Er stellt fassungslose Affekte, feiges Verhalten gegenüber dem Geschick dar, ist also dem schlechten und unverständigen Teile der Seele zu Gefallen, der an der Nachahmung dieser verächtlichen und weibischen Haltungslosigkeit seine Freude hat. Solche Mafslosigkeit wirkt dann auf die eigene Lebensführung nachteilig zurück. Ebenso verhält es sich beim Lächerlichen und allen sonstigen mafslosen Gefühlen und Begehrungen. Homer ist der erste der Tragiker (zwischen Epos und Drama wird hier kein Unterschied gemacht). Plato gesteht, dafs er von Kindheit an mit Liebe und Verehrung an diesem Dichter gehangen hat (595 B), dafs er nach kundigem Urteil der Schöpfer der griechischen Kultur ist. Dennoch mufs es bei dem früheren Urteil sein Bewenden haben. Bei dem aus dem Staate hinauskomplimentierten Dichter schwebte wohl Homer vor. Darum heifst es jetzt, es sei nicht statthaft, ihn „wieder aufzunehmen“ und nach ihm, statt nach der Vernunft, sein Leben einzurichten. Es mufs sein Bewenden dabei haben, dafs im Musterstaat nur Hymnen auf die Götter (natürlich nach den gereinigten Göttervorstellungen!) und Lobgesänge auf tüchtige Männer am Platze sind (606 E f.).

8. Vertiefung der Erlösungslehre des Timäus. Der „Phädrus" (392/1).

Die Bemühungen um Moralbegründung nehmen ihren Ausgangspunkt vom Interesse am Gedeihen der Gesellschaft. Der dem Handelnden selbst vorgehaltene Gewinn für sein inneres Leben und für sein jenseitiges Schicksal ist nur die Triebfeder, ihn zu gesellschafterhaltendem Tun anzufeuern. So im Gorgias, so aufs neue wieder im umgearbeiteten „Staate". Im Timäus aber war zuerst der pythagoreische Erlösungsgedanke bei Plato zum Ausdruck gelangt. Bei diesem tritt das persönliche Interesse an die erste Stelle. Die Erlösung ist eine rein persönliche Angelegenheit. Die Rückwendung zu ihr in vertiefter Gestalt tritt uns im „Phädrus" entgegen.

Die Abfassungszeit des „Phädrus" ist durch ein äufseres Merkmal in etwa bestimmt. Am Schlusse (278 E f.) wird in wohlwollender und hoffnungsreicher Weise des Redners Isokrates (geb. 436) gedacht. Diese Worte verbieten, den Phädrus später als die um 391 verfafste „Sophistenrede" des Isokrates anzusetzen, in der dieser in scharfer Weise der eigentlichen Philosophie als Bildungsmittel der Jugend eine Absage erteilte. Nach der Sophistenrede konnte Plato so nicht mehr über Isokrates reden, wie er hier tut. Es kam durch sie zum Bruche zwischen Plato und seinem Anhange und Isokrates.

Das für uns Bedeutsame im Phädrus tritt in der Schrift selbst nur als Episode auf. Das beherrschende Interesse der Schrift ist das Suchen nach der idealen Redekunst. Diese Untersuchungen umgeben als Rahmen jene Episode.

Hieraus ergibt sich folgender, in zwei Hauptteilen verlaufender Gedankengang. Im ersten Hauptteile wird zunächst eine angebliche Rede des Lysias mitgeteilt, die ganz auf der Stufe der herkömmlichen Handwerksmäfsigkeit der Redekunst steht. Im Gegensatz dazu extemporiert Sokrates eine Rede über den gleichen Gegenstand und in demselben Sinne, die aber eine höhere Kunstform der Rede zeigt. Dann aber behandelt er nochmals den gleichen Gegen-

stand in einer auch inhaltlich vertieften und veredelten Richtung, und hier treffen wir eben auf die Gedanken, die das Hauptinteresse dieser Schrift bilden.

Im zweiten Hauptteile werden dann an der Hand dieser drei Probestücke die Anforderungen an den idealen Redner entwickelt. Diese laufen im Grunde darauf hinaus, dafs nur das in lebendiger Wechselwirkung verlaufende Lehrgespräch als wahrhaft fruchtbare Form der Einwirkung durch die Rede gelten kann (276, 277 D f.).

Der Übergang zu den neuen Grundanschauungen im ersten Hauptteile geht nun näher folgendermafsen vor sich.

Die Rede des Lysias hatte zum Gegenstande die Überredung eines schönen Knaben, dafs es für ihn vorteilhafter sei, die sinnlichen Gunstbezeugungen der sogenannten griechischen Liebe (des Erōs) nicht einem leidenschaftlich erregten Verehrer, sondern einem verständigen Freunde zu gewähren. Die Gründe dafür werden in platter, äufserlicher Weise aneinandergereiht. Die erste Gegenrede des Sokrates begründet denselben Satz dadurch, dafs die leidenschaftliche Liebe etwas Krankhaftes, ein Art Wahnsinn und also auch für denjenigen schädlich sei, der ihren Gegenstand bilde.

Sokrates empfindet aber dann die ganze Richtung dieser Beweisführung als eine Verkehrtheit und ein Unrecht gegen den Gott Eros. Er geht daher in einer zweiten Gegenrede zur Verherrlichung der Liebesleidenschaft über. Diese ist freilich ein Wahnsinn, aber sie gehört zu denjenigen Formen des Wahnsinns, die heilsam und segenstiftend sind, wie der des Sehers, des im Geheimdienst des Dionysos Schwärmenden, des Dichters. Ja, der Liebeswahnsinn dient geradezu und in einer durch nichts zu ersetzenden Weise der Erreichung des wahren Lebensziels; er ist das eigentliche Hilfsmittel zur Erlösung aus der Leiblichkeit.

Die Seele ist als ein sich selbst Bewegendes unsterblich. Das sich selbst Bewegende ist aber auch zugleich die einzig mögliche Quelle der Bewegung für alles andere Bewegte. Denn das durch anderes Bewegte verfällt, wenn der An-

stofs aufgebraucht ist, wieder in Ruhe (der epochemachende Gedanke des Beharrungsgesetzes war den Alten unbekannt!). Deshalb kann die Seelenbewegung auch nicht wieder von etwas anderem abgeleitet werden; sie mufs anfangslos sein. Dies der Unsterblichkeitsbeweis des „Phädrus“, verschieden von dem im 10. Buche des Staates versuchten, an Alkmäon erinnernd. Nach ihm kann es überhaupt keine andere letzte Quelle der Bewegung in der Welt geben als von seelischer Natur, ein Gedanke von ungeheuer Tragweite. Noch im Timäus war die Seele nicht anfangslos.

Die genauere Beschaffenheit der Seele wird Kürze halber durch ein Bild bezeichnet. Sie gleicht einem Gespann mit geflügelten Rossen und einem Wagenlenker. Auch bei den Göttern ist es so, doch sind bei diesen Rosse und Lenker von gleichartiger guter Beschaffenheit. Wir stellen uns die Götter — ob mit Recht oder Unrecht mufs dahingestellt bleiben — als mit einem Körper versehen vor, aber dieser ist unsterblich (246 C D). Bei den menschlichen Seelen bilden die Rosse ein Zweigespann von entgegengesetzter Beschaffenheit. Das eine Rofs ist dem Wagenlenker gleichartig und gehorsam, das andere ist anders geartet und widerstrebend. Auch als Ganzes sind die Seelen gefiedert (251 B). Solange Gefieder und Flügel in Ordnung sind, schweben sie in der Gefolgschaft der Götter körperlos im All. Erst nach Verlust der Fittiche sinken sie in einen erdigen Leib hinab (246 B ff.). Dafs unter dem Bilde des Gespannes die drei Seelenteile eingeführt werden, ist leicht ersichtlich. Es ist jedoch bemerkenswert, dafs hier im Gegensatze gegen den Timäus die Dreiteilung schon dem vorleiblichen Zustande angehört, also auch die beiden niederen Seelenteile unsterblich sind. Auch ist es inkonsequent, dafs den Göttern, wenn auch nur vermutungsweise, Leiblichkeit beigelegt wird. Vielleicht wollte Plato nicht gar zu sehr gegen die Volksvorstellung verstofsen.

Der Sturz in die Körperlichkeit geschieht folgendermafsen. Die Nahrung des besten Teils der Seele, durch die auch die Flügel erhalten werden (246 E, 247 D, 247 B f.), besteht in der Anschauung einer herrlichen Welt farb-,

gestalt- und körperloser Wesenheiten, die das eigentliche Sein bilden und sich aufserhalb oder oberhalb des Himmelsgewölbes befinden. (Im Timäus waren die Urbilder überhaupt nicht im Raume.) Diese Anschauung, die nur dem Wagenlenker, d. h. der Vernunft, möglich ist, bildet zugleich das wahre Wissen (247 C). Hier zeigt sich, dafs auch der auf die Ideen bezügliche Teil bildlich eingekleidet ist: die Anschauung ist eine denkende Erfassung.

Von dieser Anschauung nähren sich die Götterseelen und alle anderen, solange sie ihnen zu teil wird; sie ist die eigentliche Lebensbedingung der Seele.

Genannt werden von den Ideen die Gerechtigkeit, die Besonnenheit (Sophrosyne), das wahre, nicht auf das Werdende und Veränderliche gerichtete Wissen. Die übrigen werden in dem Ausdruck „das andere Seiende“ zusammengefafst (247 E). Eine andere Bezeichnung ist „das göttliche Schöne, Weise, Gute und alles Ähnliche“ (246 E).

Zu diesem Seelenmahle nun begeben sich die Seelen aufserhalb des die Welt umschliefsenden Himmelsgewölbes, also aufserhalb der Welt, um dann an der steilen Aufsenseite des Gewölbes zum „Rücken des Himmels“ emporzufahren, bis sie jenen überhimmlischen Ort der Ideen in Sicht bekommen. Dabei führt sie der Umschwung des Himmels mit herum, so dafs sie den Anblick von allen Seiten geniefsen (247 B f.). Die Gespanne der Götter führen diesen Anstieg mit Leichtigkeit aus, den übrigen Seelen aber bereitet das linke Rofs, das sich störrisch der Auffahrt widersetzt, Schwierigkeiten. Einigen gelingt es, während einer ganzen Umdrehung des Himmels das Haupt des Wagenlenkers in der Höhe des Anblicks zu erhalten. Andere behaupten sich nur während eines Teils des Umschwunges auf dieser Höhe, gleiten auch zeitweise zurück, so dafs sie nur einen Teil des Anblicks geniefsen. Den übrigen gelingt infolge der Unzulänglichkeit des Wagenlenkers selbst dies nicht; es entsteht ein Gedränge, in dem die Seelen verletzt und die Flügel geknickt werden. Sie kehren

zurück, ohne die Anschauung des Seienden erlangt zu haben, und nähren sich nun vom Meinen (248).

Solange die Seelen bei diesen stetig sich wiederholenden Auffahrten auch nur einen Teil des Seienden erblicken, bleiben sie im körperlosen Zustande. Sobald aber einmal eine Seele gar nicht zum Anblick gelangt und überdies im Gedränge zu Schaden gekommen ist, sinkt sie, der Flügel beraubt, zur Erde hinab und wird in einen Leib eingeschlossen, (248 C f.), und zwar, da sie der Voraussetzung nach doch bei früheren Auffahrten etwas geschaut hat, in einem menschlichen Leib. Wie Plato dies Geschick der Verleiblichung ansieht, zeigen folgende Worte: „Wir waren rein“ (also der Körper eine Befleckung!) „und nicht gekennzeichnet durch das, was wir Körper nennen und jetzt mit uns herumtragen, gefesselt wie die Auster in ihrer Schale.“ (250 C.)

Je nach dem Maſse des bei den früheren Auffahrten Gesehenen gestaltet sich das menschliche Los in neun Abstufungen: 1. der Philosoph und Freund des Schönen, der Musenkunst und dem Eros ergeben; 2. der zur Herrschaft oder Kriegführung tüchtige gesetzliche Herrscher; 3. der zur Leitung des Hauswesens oder zu Staatsgeschäften Tüchtige; 4. der Gymnastiker oder Heilkünstler (beide dem Körper dienend!); 5. der Seher oder Priester der Geheimdienste; 6. der Dichter oder Künstler; 7. der Handwerker oder Landwirt; 8. der Sophist oder Demagoge; 9. der Tyrann.

Es verbindet sich also hier die mystische Lehre vom körperfreien Vorleben der Seele (im Unterschied vom Timäus tritt hier die Einschlieſsung in den Körper als Folge einer Verfehlung durch Schwäche der denkenden Seele ein) mit dem neuen spezifisch platonischen Gedanken, daſs nur durch die Anschauung der Ideen die Seelen sich in diesem körperfreien Zustande behaupten können. Das Aufhören der intellektuellen Anschauung bedingt das Eintreten der Verleiblichung, und auch die Stufen des irdischen Loses sind von dem Maſse der gewonnenen Eindrücke abhängig. Die letzte das Schicksal der Seele vorausbestimmende Ur-

sache ist offenbar die ursprüngliche Kräftigkeit der Vernunftseele.

Die Folgen dieses Falles sind sehr nachhaltige. Erst wenn der Seele die Flügel wieder gewachsen (d. h. wenn der Zug zum Ewigen wieder ihre beherrschende Richtung geworden), kann sie in das leiblose Dasein zurückkehren (249 B). Dazu reicht aber eine einmalige gute Lebensführung nicht aus. Auch fällt, wie im zehnten Buche des Staates, in ein Jahrtausend nur eine einzige Verleiblichung; den Rest des Jahrtausends verbringen die Seelen an dem ihrer Beschaffenheit entsprechenden jenseitigen Orte. An der summarischen Kürze, mit der hier die im Staat geschilderten Vorgänge, das Gericht, die jenseitigen Zustände und der Wiedereintritt ins leibliche Leben nach tausend Jahren, nur berührt werden (248 E ff.), ist ersichtlich, dafs die Schilderung im Staat als bekannt vorausgesetzt wird. In einem Falle, bei der Erwähnung der neuen Lebenswahl (249 B), ist diese Kürze so grofs, dafs ohne die Schilderung im Staat die Worte geradezu unverständlich sind. Die Seelen kommen „zum Losen und zur Wahl“, heifst es da, ohne dafs über die Bedeutung dieser beiden so total verschiedenen Vorgänge für den Ausfall auch nur die geringste weitere Andeutung gemacht würde. Es ist deutlich, dafs hier die erste Umarbeitung des „Staats“ direkt vorausgesetzt wird. Diesmal, beim Eintritt in das zweite Leben, kann (aus den im Staat des näheren dargelegten Ursachen) eine Seele auch in einen Tierleib gelangen. Im allgemeinen bedarf es zur Herstellung der Flügel eines Zeitraums von zehn Jahrtausenden, also einer zehnfachen Einkörperung, was sich freilich mit der grofsen Verschiedenheit der Seelen und dem teilweisen Hinabsinken in den Tierzustand schlecht zusammenreimen läfst. Nur diejenigen, die dreimal ohne Falsch ein philosophisches und dem Eros huldigendes Leben geführt haben, können nach drei Jahrtausenden zur Gemeinschaft der Götter zurückkehren (249 A).

Abweichend vom Timäus werden hier auch von Haus aus und ursprünglich tierische Seelen vorausgesetzt. Diesen ist der Aufstieg ins Menschliche unmöglich. Denn eine

Seele, die niemals jene ewigen Gestalten geschaut hat, kann niemals in einen Menschenleib gelangen. Denn die dem Menschen eigene Zusammenfassung vieler Sinneswahrnehmungen zur Einheit (der Allgemeinvorstellungen oder Begriffe) durch die Vernunft kann nur vermittelst der Erinnerung an die dereinstige Ideenschau von statten gehen (249 B f.).

Diese Ausführung ist in mehrfacher Beziehung bemerkenswert. Zunächst ist hier der grundlegende Unterschied zwischen der menschlichen und tierischen Intelligenz treffend bezeichnet: dort die in den Wörtern der Sprache zum Ausdruck gelangende Fähigkeit zu Allgemeinvorstellungen auch über das sinnlich Anschauliche hinaus, hier das Kleben an der sinnlichen Anschauung.

Ferner erkennen wir hier deutlich die Abstammung der platonischen Ideen von den sokratischen Begriffen als deren jenseitige Vergegenständlichung. Endlich zeigt sich hier die bereits im Menon vorgekommene Lehre von der Wiedererinnerung als der Bedingung für die Möglichkeit des Wissens und Erkennens in einer neuen, veränderten Form. Dort bezog sich das vorirdische Erkennen als eine Summe von Einzelerfahrungen auf alle möglichen Dinge im Himmel und auf Erden. Auch im Timäus wurde den Seelen vor der Einkörperung auf ihrem Fixstern durch den Umschwung des Himmelsgewölbes wenigstens von den Bewegungen der Himmelskörper, dem Vorbilde der Denkbewegung, eine Anschauung gewährt. Hier bezieht sich die vorirdische Anschauung als rein intellektuelle auf die ewigen Urbilder alles Sinnenfälligen selbst, und die Wiedererinnerung hat nur die Bedeutung eines mitwirkenden Faktors beim irdischen Erkennen. Auf ihr beruht die angeborene Möglichkeit der begrifflichen Zusammenfassung der Sinneseindrücke. Die Ideenschau ist die Vorbedingung für die Fähigkeit zur begrifflichen Zusammenfassung.

Dies alles aber ist nur Vorbereitung auf den eigentlichen Zweck dieser zweiten Sokratesrede. Nur einige Hindeutungen auf die erlösende Kraft des „Eros“ waren im Bisherigen gefallen. Jetzt nun (249 D) wendet sich die

Rede wieder dem Preise des Eros zu. Die Erneuerung der Flügel kann nur erfolgen, wenn an den irdischen Abbildern der Ideen die Erinnerung an das einst Geschaute erwacht. Die irdischen Abbilder jedoch der Gerechtigkeit, der Besonnenheit und der übrigen ewigen Wesenheiten sind trübe und ohne Glanz. Auch sind die Sinne wenig geeignete Werkzeuge für die Wahrnehmung dieser Urbilder in ihren Abbildern. Dagegen hatte die Schönheit schon als Urbild einen ganz besonderen Glanz, und ihre sinnlichen Abbilder sind, wenngleich eine eigentliche Erkenntnis des zu Grunde liegenden Wesenhaften durch die Sinne nicht möglich ist — eine solche würde bei der Schönheit wie bei den übrigen Ideen die Liebe aufs äufserste steigern —, gerade dem schärfsten Sinne, dem Gesichtssinn, unmittelbar zugänglich. Hier nun zeigt sich ein auffälliger Gedankensprung, eine willkürliche Einschränkung des zu erwartenden Gedankens. Bei der Schönheit schwebt nicht das ganze weite und mannigfaltige Gebiet des Schönen vor, sondern lediglich die Schönheit des jugendlichen männlichen Körpers. Der „Eros“, der soeben noch Miene gemacht hatte, sich als Sinn und Trieb zur begrifflichen Erkenntnis herauszustellen, kehrt zu seinem ursprünglichen, recht anstöfsigen Ausgangspunkte zurück.

Wenn, so fährt Plato fort, beim Anblick des „Schönen“ der seelische Zustand nicht ein derartiger ist, um sofort auf die Schönheit an sich hingelenkt zu werden, so entsteht jener zuerst erwähnte krankhafte Liebeswahnsinn; die Anschauung des Abbildes erregt keine heilige Scheu. Die Begierde treibt dazu, sich wie ein vierfüfsiges Tier zu gebärden und in frevelhaftem, widernatürlichem Umgang den Zeugungstrieb zu befriedigen (250 E). Bei wem aber das einst Geschaute nachwirkt, der schaudert beim Anblick eines götterähnlichen Antlitzes oder eines wahrhaft schönen Körpers zusammen wie vor einer Gottheit. Er möchte dem Geliebten wie einem Gotte oder Götterbilde opfern. Dies ist aber der seelische Zustand, durch den das neue Wachstum des seelischen Gefieders herbeigeführt wird. Die durch das Auge aufgenommene Ausströmung der Schönheit erweicht

den Keimboden des Gefieders und der Flügel und beseitigt das Hindernis des Hervorsprossens. Es fängt in der Seele an, zu treiben und zu wachsen; es entsteht ein Schmerz wie beim Zahnen. Solange die Anschauung des Geliebten währt, wird dieser Schmerz von Wonne überwogen; in der Abwesenheit des Geliebten aber verhärtet sich der Boden wieder, und das sprossende Gefieder verursacht einen stechenden Schmerz. Ruhelos bei Tag und Nacht, ist die Seele einzig von der Sehnsucht nach dem Anblick des Schönen erfüllt. Der so Ergriffene vergifst Eltern, Verwandte und Freunde, vernachlässigt sein Vermögen, kümmert sich nicht um Sitte und Herkommen, um nur dem Geliebten, als dem alleinigen Arzte seiner Leiden, nahe zu sein und zu Füfsen zu liegen. Das den einzelnen fesselnde Schönheitsideal richtet sich nach dem Gotte, dessen Gefolgschaft er bei jener vorirdischen Auffahrt angehört hat: Zeus, Ares u. s. w. (252 f.).

Bei diesen Vorgängen tritt nun aber auch das böse Rofs, die Begierde, wieder in Aktion. Es drängt zum Streben nach sinnlicher Vereinigung. Es entsteht ein erbitterter Kampf zwischen den entgegenstrebenden Mächten der Seele (254 C ff.), bis das schlechte Rofs, oft niedergerissen und gebändigt, schon beim Anblick des schönen Knaben in Angst gerät. Dieser wird nun durch die Werbungen des Liebenden allmählich dahin gebracht, die Annäherungen desselben bis zur körperlichen Berührung, zur Liebkosung und zum Beisammenliegen zuzulassen (255). Dabei kehrt dann die von ihm ausgegangene Ausströmung durch sein Auge auf ihn selbst zurück und erzeugt auch in seiner Seele dieselben Wirkungen wie in der des Liebhabers. Er sieht im Liebhaber sich selbst wie in einem Spiegel. Auch in ihm entsteht Liebe zu der in ihm selbst verkörperten Idee der Schönheit, die auch bei ihm die gleiche, die Erlösung fördernde Wirkung hat. Auch bei ihm stellt sich aus der gleichen Ursache das gleiche ungestüme Sehnen nach dem Beisammensein ein. Nun erhält die sinnliche Begierde an der Willfährigkeit des Geliebten eine neue gefährliche Handhabe. Siegt die Vernunft, so führen beide auf Erden ein seliges Leben in Enthaltsamkeit und Sittsamkeit; nach dem

Tode aber sind sie befiedert und haben einen der drei zur Erlösung erforderlichen Lebensläufe zu siegreichem Ende geführt (256 B). Manchmal jedoch gewinnt auch bei dem idealen Eros in unbewachten Momenten das böse Roſs auf beiden Seiten die Oberhand. Wenn sie aber nur selten und unter dem Widerstreben des besseren Teils der Seele der Sinnenlust frönen, so treten ihre Seelen im Tode zwar unbefiedert, aber doch mit dem Triebe nach Befiederung aus dem Körper und werden nicht den dunklen Wohnstätten unter der Erde, sondern den himmlischen Regionen zugeführt (256 C ff.), woran sich dann natürlich die weiteren Phasen des Seelenschicksals, wie früher beschrieben, anschlieſsen.

Hiermit ist denn sowohl die Rede des Lysias als die erste des Sokrates widerrufen und dem Eros eine Sühne zu teil geworden. Dem nüchtern-verständigen Pfleger des Sinnengenusses bei Lysias wird schlieſslich wegen der Niedrigkeit der Gesinnung eine 9000jährige Buſse im Jenseits zudekretiert (256 E).

Wir erkennen in dieser dichterisch eingekleideten Spekulation, wie sich die Ideenlehre in die mystische Erlösungslehre eingefügt hat. Das unumgängliche Hilfsmittel zur Erhaltung des körperfreien Lebens ist die Ideenschau, und auch, nachdem die Einkörperung stattgefunden hat, ist die Erhebung zur Idee des Schönen das Hilfsmittel der Erlösung. Die Seelengesundheit hat die ihr früher beigelegte Bedeutung für das Los im Jenseits an die Ideenschau abgetreten.

Daſs aber das Schöne gerade in der Schönheit des jugendlichen männlichen Körpers gefunden wird, scheint doch zu beweisen, daſs hier noch ein drittes Moment sich einmischt. Eine ganze Anzahl der dem Phädrus vorangehenden oder kurz nachfolgenden Dialoge, der Lysis, der Charmides, der Euthydemos sind voll von Zügen des Interesses, das Plato der päderastischen Leidenschaft entgegenbrachte. Was bei Sokrates nach Xenophons Zeugnis (Mem. IV. 1) eine scherzhafte Einkleidung für sein Interesse an der Gewinnung höher begabter Träger seines Reformwerks war, scheint bei Plato bitterer Ernst und eine wirkliche Leidenschaft ge-

wesen zu sein. Diese nimmt bei ihm eine ästhetische, ja, eine metaphysische Einkleidung an. Er wird, wie schon früher zum Romantiker, so jetzt zum Metaphysiker der Päderastie. Diese erhält für die wichtigsten Begebenheiten in der mystischen Welt des Jenseits ausschlaggebende Bedeutung. Dennoch kann diese ins Ideale emporgeschraubte Leidenschaft ihren sinnlichen Ausgangspunkt nicht verleugnen. Insbesondere die grofse Milde, mit der das gelegentliche Hinabsinken ins Sinnliche beurteilt wird, läfst tief blicken. Sie erinnert an das Wort im Faust: „Du übersinnlicher, sinnlicher Freier!" Aber auch in der von Plato gepriesenen höheren Form mufs diese Leidenschaft alle Unbefangenheit und Natürlichkeit im Verkehr der verschiedenen Altersstufen des männlichen Geschlechts vernichten. Der zur Zeit etwa 36jährige Plato läfst uns hier einen tiefen Blick in seine Seele tun; er schreibt, ohne es zu ahnen, Selbstbekenntnisse. Die Rolle, die hier neben der mit der Jenseitslehre verbundenen Ideenlehre der „Eros" spielt, enthüllt uns ein Stück aus der Herzensgeschichte des Philosophen.

9. Die Lehrtätigkeit in der Akademie bis zur zweiten sizilischen Reise (ca. 390—367).

Gegen 390 oder vielleicht etwas später begann Plato eine regelmäfsige Lehrtätigkeit. Zum Schauplatz derselben wählte er anfangs, wie Antisthenes, eine öffentliche Anstalt für Leibesübungen, die mit dem Heiligtum eines sonst unbekannten Heros Akademos verbunden war und daher Akademie genannt wurde. Es war ein parkartiger, mit Bäumen bestandener Platz, mutmafslich auch mit bedeckten Hallen versehen, eine kleine halbe Stunde nordwestlich der Stadt beim Kolonoshügel gelegen, mit schönem Blick auf die Stadt mit der Akropolis und dem Lykabettoshügel. Es bezeichnet einen charakteristischen Gegensatz gegen Sokrates, dafs sich Plato mit seiner Lehrtätigkeit aus der Unruhe der Stadt in die ländliche Stille zurückzog. Der Name Akademie ging dann auf seine Schüle über, und so ist es gekommen,

dafs aus dem Namen dieses obskuren Heros die Bezeichnung für eine ganz andersartige Sache hervorgegangen ist, die dann in der Folge als Allgemeinname für wissenschaftliche Anstalten der verschiedensten höheren und niederen Art sich in allen Kultursprachen eingebürgert hat. Später verlegte Plato den Schauplatz seiner Lehrtätigkeit in einen der eigentlichen Akademie benachbarten, von ihm angekauften Garten, in dem er auch beerdigt worden ist (D. L. III. 5, 7, 41). Dieses Grundstück blieb auch in der Folge im Besitz der Schule und war bis zu deren Aufhebung 529 nach Chr., also über neun Jahrhunderte lang, der Sitz derselben. Heute hat sich über dem Boden keine Spur mehr von dieser denkwürdigen Kulturstätte erhalten. Nachgrabungen scheinen daselbst noch nicht stattgefunden zu haben.

Die Lehrtätigkeit Platos an dieser Stätte scheint bis zur zweiten sizilischen Reise (367), also während eines Zeitraums von über 20 Jahren, keine erhebliche Unterbrechung erlitten zu haben. Über die Formen, in denen sie sich vollzog, ist nichts überliefert, doch wird er, nach seinen Schriften zu schliefsen, auch im mündlichen Verkehr überwiegend die Form des Lehrgesprächs angewandt haben.

Eine Anzahl seiner bedeutendsten Schriften gehört diesem Zeitraum an. Die Art, wie er sich im Euthydemos und Sophistes mit abweichenden Geistesrichtungen polemisch auseinandersetzt, macht es sehr wahrscheinlich, dafs diese beiden Schriften der Anfangszeit seiner Schulgründung angehören. Der Sophistes bietet, aufser der Polemik gegen die Sophisten, in der Auseinandersetzung mit Euklid zugleich eine wichtige Weiterentwicklung der Ideenlehre. An ihn schliefst sich, wie äufsere Merkmale zeigen, der „Staatsmann“ an. Eine sehr eigenartige Phase im Denken Platos stellt das „Gastmahl“ dar, das nach einer darin vorkommenden Anspielung auf eine zeitgenössische Begebenheit im Jahre 385 oder kurz nachher verfafst ist. Das platonische Denken in seiner am meisten charakteristischen Ausprägung, auf seinem klassischen Höhepunkte, stellt der „Phädon“ dar, der mutmafslich dem Dezennium von 380—370 angehört. Schon in deutlichem Zusammenhang endlich mit den Ereignissen

des Jahres 367, die zur zweiten sizilischen Reise führten, steht die zweite Umarbeitung des „Staates“.

10. Auseinandersetzung mit abweichenden Standpunkten. Der „Euthydemos“ und „Sophistes“. (Um und bald nach 390.)

Die beiden hier in Betracht kommenden Schriften sind schon bei der Schilderung der ausgearteten Sophistik, gegen die sie sich zunächst wenden, als Quelle benutzt worden, Der Sophistes mufste aufserdem auch zur Kennzeichnung des Standpunktes Euklids herangezogen werden. Nach ihrer Bedeutung für die Entwicklung des platonischen Denkens können sie erst an dieser Stelle gewürdigt werden.

1. Der „Euthydemos“. Der eigentliche und letzte Zweck dieses Dialogs enthüllt sich erst durch Berücksichtigung einer Stelle, die sich erst gegen Ende desselben findet. Hier (304 D) wird ein Mann erwähnt, der sich sehr weise dünkt und für Ausarbeitung von Gerichtsreden für andere einen besonderen Ruf hat (305 B C). Dieser hat über Euthydemos und Dionysodor das Urteil abgegeben, dafs sie zu den bedeutendsten Vertretern der zeitgenössischen Philosophie gehörten, dabei aber leere Schwätzer seien, die auf nichtsnutzige Dinge einen unnützen Eifer verwenden (304 E f.). Er schliefst daraus, dafs die Philosophie überhaupt ein wertloses Ding sei und insbesondere in der Jugendbildung nur eine untergeordnete Rolle spielen dürfe und im übrigen durch Politik und Rhetorik ersetzt werden müfste (305 B ff.). Demgegenüber lautet das Urteil Platos, die Vertreter solcher Ansichten seien Leute zwar von verständigem Sinn, aber doch nur dritten Ranges, während sie selbst für sich den ersten in Anspruch nehmen möchten (306 C).

Dieser Mann ist niemand anderes als Isokrates. Derselbe hatte in seiner Sophistenrede um 391 sich in ähnlicher Weise geäufsert. Gegen diese ist der „Euthydemos“ als Verteidigung der wahren Philosophie gerichtet. Behufs dieser Verteidigung wird das Verfahren der beiden,

angeblich so bedeutenden Sophisten auf die tiefste Stufe des Läppischen und Abgeschmackten hinabgerückt und ihm in dem des Sokrates die wirkliche Philosophie in wirksamstem Kontraste gegenübergestellt. Beide Teile geben eine Probe des protreptischen, d. h. zur Beschäftigung mit der Philosophie überleitenden Verfahrens. Bei jenen besteht dies in den früher geschilderten, das jugendliche Denkvermögen verwirrenden Possen. Die Probe des Sokrates zeigt zum ersten Male die epochemachende Wendung des platonischen Denkens, durch die er eben die bedeutsamste Übergangserscheinung zur folgenden Periode, zur Erfassung des eigentlichen Wesens der Philosophie, geworden ist. Hier wird der Ausgangspunkt schon ganz von der Glückseligkeitsfrage, von der Frage nach den Lebenswerten des Einzelmenschen genommen. Die hierher gehörigen Reden des Sokrates sind der erste Versuch einer wirklichen Anregung und Anwerbung zur eigentlichen Philosophie, die Ursprungsstätte der Protreptik im eigentlichen Sinne. Dem geschichtlichen Sokrates wird nachgerühmt (Xen. Mem. I. 4, 1), dafs er sich meisterhaft auf die Anregung und Anlockung zur Tugend verstanden habe. Hier hat sich das Verhältnis umgekehrt. Es handelt sich um die Anlockung zum Nachdenken über das eigentliche Wesen der Glückseligkeit.

Aber es wiederholt sich bei dieser neuen Wendung des Denkens dieselbe Erscheinung, die bei Platos Hinwendung zur Moralbegründung hervortrat. Das Denken bewegt sich auf den neuen Bahnen noch unsicher und tastend und läuft schliefslich in eine noch ungelöst bleibende Schwierigkeit aus. So wenig wie dort darf wohl auch hier das Gedränge, in das Sokrates schliefslich kommt, als ein blofs erkünsteltes angesehen werden.

Jeder wünscht, dafs es ihm wohl gehe. Alle Güter aber, Reichtum, Gesundheit, Schönheit, Adel, Macht und Ehre, ja, auch Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit können zum Glück nicht durch ihren blofsen Besitz führen. Man mufs sie auch recht zu gebrauchen wissen. Diese Fähigkeit verleiht die Einsicht und Weisheit. Ohne sie

sind jene anderen Güter nur gleichgültige Mitteldinge, ja, unter Umständen eher Übel als Güter. Die Weisheit ist also, vorausgesetzt, dafs sie lehrbar ist, mit allen Mitteln zu erstreben, wenn man glücklich werden will. Sie ist aber lehrbar (278 E ff.). Hier hat es nun den Anschein, als ob die Weisheit und Einsicht es nur mit dem richtigen Gebrauche der übrigen Güter zu tun habe. Im weiteren Verlaufe aber verwandelt sie sich eben durch die hier noch hervortretende Unsicherheit des Denkens in das doppelte Vermögen, einesteils die Güter hervorzubringen, andernteils sie richtig zu gebrauchen. Sie mufs diese beiden Vermögen in einem vereinigt in sich schliefsen (288 D ff.). Diese Wendung des Gedankens nun wird zu einem wohlberechneten Stich gegen den „Redenverfertiger“ benutzt. Die Kunst des Redenschreibens kann die gesuchte Weisheit nicht sein. Denn der die Reden macht, weifs sie nicht zu gebrauchen (Isokrates soll unvermögend zum öffentlichen Auftreten gewesen sein), und der sie vorträgt, also gebraucht, weifs sie nicht zu machen. Beide verhalten sich zueinander wie der Verfertiger musikalischer Instrumente zum ausübenden Musiker. Und doch ist die Kunst des Redenschreibens, fügt Sokrates ironisch hinzu, eine so gewaltige, eine Art Beschwörungskunst, nur nicht für Bestien, sondern für Gerichtshöfe und Volksversammlungen (289 C ff.). Mit der wirklichen Lösung des Problems aber läfst Plato seinen Sokrates wirklich und ernstlich ins Gedränge kommen, und wenn er in dieser Not in offenbar spöttischer Absicht die Hilfe der beiden Sophisten anruft, worauf die dann wieder mit ihren absurden Possen einsetzen (292 f.), so folgt daraus noch nicht, dafs die Verlegenheit selbst nur eine erkünstelte ist.

Das wahre Endziel des Dialogs kommt in den Schlufsworten zum vollen Ausdruck. Wie bei allen Bestrebungen gibt es auch bei der Philosophie Pfuscher in grofser Zahl. Will man aber ein Urteil über ihren Wert gewinnen, so mufs man nicht nach den Personen urteilen, die sich für ihre Vertreter ausgeben, sondern die Sache selbst ins Auge fassen und dann entweder verwerfen oder sich ihr mit

vollem Eifer hingeben (307). Hier tritt die Verteidigung des eigenen Lebenswerkes gegen Isokrates in ihr volles Licht.

2. Der Sophistes. Auch hier zittert im scharfen Angriff gegen die entartete Sophistik noch der durch Isokrates wachgerufene Kampf nach. Doch ist hier noch weniger als im Euthydemos dieser Angriff das Letzte. Dafs es sich hier um eine Auseinandersetzung mit Euklid handelt, ist schon dadurch angedeutet, dafs der Dialog äufserlich an den Theätet anknüpft. Dort war am Schlusse eine Fortsetzung der Unterredung für den folgenden Tag in Aussicht genommen. Als diese Fortsetzung nun gibt sich der Sophistes. Freilich darf dies nicht in dem Sinne genommen werden, als ob beide Dialoge nach einem von vornherein bestehenden Plane hintereinander ausgearbeitet worden wären, etwa wie die unvollendete Tetralogie, zu der der Urstaat und der Timäus gehören. In diesem Falle würde doch die Gerichtsverhandlung, zu der sich Sokrates am Schlusse des Theätet begibt und die ja zur Einkerkerung des Sokrates führte, im Sophistes irgend eine Berücksichtigung gefunden haben. Diese Einkleidung bedeutet nur eine spätere Anknüpfung an das im Theätet Behandelte, bei dem ja auch schon das Verhältnis zu Euklid mafsgebend war. Dieser Zusammenhang findet ferner auch darin seinen Ausdruck, dafs auch hier, wie im Theätet, mehrfach auf die Lehre des Parmenides als Ausgangspunkt hingedeutet wird (241 E, 244 E ff.), und dafs nicht Sokrates das Gespräch führt, sondern ein „Fremdling aus Elea". Dieser ist nun zwar keineswegs Vertreter der eleatischen Philosophie. Plato legt ihm seine eigenen Ansichten in den Mund. Aber die Herkunft aus Elea deutet doch auf einen Gedankenzusammenhang mit der eleatischen, d. h. euklidischen Lehre.

Die Auseinandersetzung mit Euklid nun erfolgt in einer Episode, zu der die Begriffsbestimmung des Sophisten Anlafs gibt. Der Gedankengang dieser Episode leidet freilich vielfach an derselben Dunkelheit, die schon im Theätet zu tage tritt.

Den Sophisten wird schuld gegeben, dafs sie Trüge-

risches behaupten. Das heifst also mit anderen Worten: sie sagen das Nichtseiende. Sie selbst freilich behaupten, dafs dies nicht möglich sei und dafs daher (nach dem alten Raisonnement der Herakliteer) jede Aussage wahr sei. Aber auch Plato steht auf dem Boden der Voraussetzung, dafs man das Nichtseiende nicht sagen könne. Um daher den Vorwurf der trügerischen Aussage gegen die Sophisten aufrechthalten zu können, wird in einer weitschichtigen und teilweise unverständlichen Erörterung der Beweis geführt, dafs auch das Nichtseiende in gewissem Sinne am Seienden Anteil habe und also gesagt werden könne (236 E bis 264 C).

Wir können diese Beweisführung als Ganzes auf sich beruhen lassen. Es kommen jedoch in ihrem Verlaufe mehrfach Erörterungen vor, man sieht nicht recht, wie und warum, die ein neues Licht auf die Ideenlehre werfen und teilweise geradezu eine wichtige und bedeutsame Weiterbildung derselben im Gegensatze gegen Euklid darstellen. Auf diese Erörterungen haben wir unsere Aufmerksamkeit zu richten.

Zunächst ein paar kleine Proben von den Konsequenzen, die die Ideenlehre für die ganze Gestaltung des Denkens nach sich zieht. Wenn ein Gegenstand von einem anderen verschieden ist, so ist dies nicht der Fall durch seine eben von der des anderen abweichende Beschaffenheit, sondern durch Teilnahme an der Idee der Verschiedenheit (255 E). Der Beweis ferner, dafs die Bewegung einesteils ist und anderenteils nicht ist, wird dadurch geführt, dafs sie einesteils „am Seienden“ (d. h. an der Idee des Seins) Anteil hat, andernteils aber auch wieder von der Idee des Seienden verschieden ist (256 A).

Hauptsächlich aber wird der Behauptung, das Eine könne nicht zugleich ein Vieles sein, und man dürfe daher nicht einem Subjekte mannigfache Prädikate beilegen, sondern nur identische Urteile bilden (251), durch eine neue Fassung der Ideenlehre entgegengetreten. Zunächst wird der Widersinn dieser Behauptung ins Licht gestellt. Nach ihr dürfe man weder den Begriff der Bewegung noch den

der Ruhe mit dem des Seienden in Verbindung bringen, woraus dann folge, dafs weder die materialistische Ansicht, die alles in Bewegung denke, noch die euklidische Ideenlehre, die den Ideen absolute Ruhe beilege, statthaft sei. Überhaupt werde dadurch jede Möglichkeit einer Welterklärung ausgeschlossen, und die Vertreter dieser Ansicht geraten selbst jeden Augenblick in ihren Reden in Widerspruch mit ihrer eigenen Voraussetzung (251 D ff.).

Um diesem Widersinn zu entgehen, mufs man annehmen, dafs zunächst die Begriffe (von den Ideen noch abgesehen) miteinander in Gemeinschaft treten können. Nur das Widersprechende ist dazu aufser stande. Es mufs eine Wissenschaft geben, die dies Verfahren regelt. Diese Wissenschaft ist die Dialektik (253 D). Hier tritt mit voller Deutlichkeit das Hauptproblem der Logik zu Tage, wenngleich Plato weder den Begriff noch den Namen der Logik hat. Die Logik zeigt das richtige Verfahren, die Begriffe durch Zusammenfügung der Einzelanschauungen zu bilden, sowie sie wieder zu zerlegen, sie in Urteilen zu verbinden und zu trennen. Das ist die „Gemeinschaft" (koinonía) der Begriffe, die auch ihre „Verflechtung" genannt wird. Löst man die Begriffe aus diesem Zusammenhange, verbietet man ihnen, darin einzutreten, so hört alles Denken auf (259 E ff.).

Diese Gemeinschaft der Begriffe hat aber zugleich Geltung für das wesenhaft Seiende, dessen Abbilder im Geiste sie sind, für die Ideen. Somit mufs auch für die Welt der Ideen die für die Welt der Begriffe erwiesene Möglichkeit der Verknüpfung Geltung haben. Die Welt der Ideen ist nicht, wie es nach den Ausdrücken im Timäus und nach der poetischen Schilderung im Phädrus scheinen könnte, eine Welt von starr nebeneinander stehenden Wesenheiten; sie ist ein entsprechend der mannigfachen Verknüpfung der Begriffe im Urteil in mannigfacher und wechselnder Weise sich ineinander schlingender lebendiger Organismus, dessen Bewegungen mit denen des richtigen Denkens parallel gehen. Das richtige Denken spiegelt nur die Wandlungen in den Verknüpfungen dieses Organismus

ab und bildet sie nach. Das Urteil ist nur die Art, wie sich diese wesenhafte Gemeinschaft des wahrhaft Seienden in unserem Denken und Sprechen abbildet. Freilich kommt diese Unterscheidung von Begriffen und Ideen im Dialog selbst nicht so deutlich zum Ausdruck, wie sie hier der Verständlichkeit halber gegeben ist (256 E, 257 E, 258 C, 260 D).

Diese Koinonía der Ideen untereinander ist also die eigentümliche Weiterbildung, die im Sophistes im Gegensatz gegen Euklid der platonischen Lehre zu teil wird. Fortan geht er in der Ausgestaltung und Darstellung dieser Lehre seinen eigenen Weg, ohne auf Euklid weiter Rücksicht zu nehmen. Der an den Sophistes unmittelbar sich anschliefsende „Staatsmann" ist ebenso wie der in die gleiche Richtung gehörende „Parmenides" von einer solchen Unlebendigkeit und Schwerverständlichkeit der Gedankenführung und liefert so wenig einen eigentümlichen Beitrag zum Wesentlichen des platonischen Denkens, dafs er hier übergangen werden kann.

11. Ein Schritt zur Lösung der Frage nach dem Lebensziel. Das „Gastmahl" (ca. 385).

Das „Gastmahl" kann nach einer gelegentlichen Anspielung (193 A) nicht vor 385 verfafst sein. Diese Schrift bildet geradezu eine Abnormität, einen Schritt vom Wege im Verlaufe der Entwicklung Platos, insofern in ihr die Unsterblichkeit nur sehr zweifelnd zugestanden und der jenseitige Bestand einer Ideenwelt wenigstens nicht direkt erwähnt wird. Dagegen stellt sie insofern einen Fortschritt dar, als in ihr die im Euthydemos noch ganz in der Schwebe gelassene Frage nach dem am meisten zu erstrebenden Gute um einen bedeutenden Schritt ihrer endgültigen Lösung entgegengeführt wird.

Der äufsere Rahmen dieses Dialogs ist folgender. Der jugendschöne Tragödiendichter Agathon hat mit seinen Dramen einen Sieg erlangt. Auf dem zur Feier dieses Sieges veranstalteten Gastmahle wird vorgeschlagen, dafs die Anwesenden der Reihe nach eine Lobrede auf den Eros

halten sollen. Von diesen Lobreden werden sechs mitgeteilt, u. a. die des Arztes Erysimachos, des Dichters Aristophanes und des Agathon selbst. Die letzte ist die des Sokrates. Auf diese mufs nachher genauer eingegangen werden. Nach Beendigung derselben dringt der trunken von einem Gelage heimkehrende Alkibiades in die Gesellschaft ein. Er hält die schon früher erwähnte begeisterte Lobrede auf Sokrates, dessen Schüler er einst gewesen. Danach dringen noch andere Nachtschwärmer ein. Es entsteht ein lärmendes Zechen. Schliefslich haben sich alle Gäste entfernt oder liegen schlafend auf den Pfühlen, bis auf Agathon, Aristophanes und Sokrates. Letzterer setzt den tiefsinnigen und der Antike sonst so fremden Gedanken auseinander, dafs der tragische und komische Dichter eine und dieselbe Person sein müsse, bis gegen Morgen auch jene beiden vom Schlafe übermannt werden. Sokrates begibt sich ins Lykeion, nimmt dort ein Bad und geht dann den Tag über seiner gewohnten Beschäftigung nach.

Der Lehrgehalt nun der sokratischen Rede über die Liebe ist folgender. Er behauptet, die Einsichten, die er vorträgt, der weisen Mantineerin Diotīma zu verdanken, die einst den Athenern durch ein Opfer zehnjährigen Aufschub einer Pestepidemie bewirkt habe, und die ihn in der „Liebeskunst“ unterrichtet habe. Eine rätselhafte, für uns nicht mehr verständliche Einkleidung!.

Der Eros ist das Kind der Fülle und der Bedürftigkeit, d. h. er ist ein Zustand des Verlangens nach der Fülle der besten Güter, deren Inbegriff die Glückseligkeit. Er ist, ganz universell gefafst, Philosophie im buchstäblichen Sinne, d. h. Weisheitsbegehren. Nur das Gute, d. h. das, was ein Gut ist, das den Menschen Beglückende, kann man lieben. Insbesondere und im engeren Sinne aber ist die Liebe wegen des natürlichen Wunsches, das Gute immer zu haben, der Wunsch nach Unsterblichkeit. Diese ist aber im eigentlichen Sinne den sterblichen Wesen versagt (206 E, 207 D). So streben sie denn in mancherlei Weisen nach Fortdauer wenigstens in den Nachwirkungen des eigenen Tuns. Schon das Tier hat den Trieb, wenigstens

im leiblichen Nachwuchs fortzudauern. Der Ehrbegierige möchte im Gedächtnis der Nachwelt unsterblich sein. Die edelste Form aber des Fortlebens in den Werken ist die in den Geisteskindern. Solche haben Homer und Hesiod in ihren Dichtungen, Lykurg und Solon in ihren Verfassungen hinterlassen. Eine besondere Form des Fortlebens in Geisteskindern ist die in edelgearteten Seelen, die man zur Weisheit und Tugend gebildet hat. Hier findet sich ein bemerkenswerter Nachklang der echten sokratischen Lehre. Die gröſste und schönste Einsicht ist die in der geordneten Leitung der Staaten und Hauswesen sich betätigende, deren Name Besonnenheit und Gerechtigkeit ist (209 A). Dieses Bilden zur Tugend ist ein Zeugen auf dem Gebiete der Seele. Bei dieser Seelenzeugung fällt dann freilich Plato im Sinne des schon im Phädrus so stark hervorgetretenen Schönheitskultus etwas aus der Rolle. Er läſst den nach Unsterblichkeit durch seelische Zeugung Begierigen sich nicht nur an der schönen, d. h. begabten und empfänglichen Seele, sondern auch am schönen Körper erfreuen. Beides sollte vereinigt sein. Ja, er spricht auch hier von einer anscheinend körperlichen Berührung des Schönen (209 B f.).

In dieser Art des Fortlebens besteht also bis dahin einzig die ersehnte Unsterblichkeit. Aber die Unterweisung der Diotima hat noch einen zweiten Teil. Der Eros wird mit einem Male, wie im Phädrus, Begehren nach dem Schönen. Er beginnt in der Jugend als Liebe zu schönen Körpern, und zwar zunächst als ausschlieſsliche Liebe zu e i n e m Schönen. Bald aber wird er inne, daſs zwischen der leiblichen Schönheit dieses Einen und der der vielen anderen Schönen eine enge Verwandtschaft besteht. Es geht ihm die Allgemeinvorstellung des leiblich Schönen überhaupt auf. Damit läſst die Leidenschaft für den Einen nach; sie erscheint jetzt eng und unbedeutend, sklavisch und kleingeistig (210 B D). Hier zeigt sich ein starker und höchst charakteristischer Gegensatz gegen die lebenswierige Gemeinschaft der beiden Liebenden im Phädrus. Die Einschränkung des Schönheitskultus auf den E i n e n ist überwunden und verflogen. Dies zeigt noch deutlicher

die weitere Ausführung. Weiterhin nämlich erscheint dem Liebenden die seelische Schönheit weit köstlicher als die leibliche. Noch edler aber dann die im Wollen und Schaffen, sowie die in den Gegenständen der Erkenntnistätigkeit. Der Liebende fährt auf die hohe See des Schönen (210 D, 211 C) und findet schliefslich das Schöne an sich und von Natur, das immer ist und weder entsteht noch vergeht, das nicht in einer Hinsicht schön ist und in einer anderen nicht, nicht jetzt oder hier und für den einen schön, zu anderer Zeit aber und am anderen Orte oder für einen anderen häfslich, nicht an einem anderen haftend, sondern an und für sich und in sich selbst ewig und überall dasselbe, so dafs umgekehrt alles einzelne Schöne an ihm nur Anteil hat, ohne dafs es selbst durch dessen Entstehen oder Vergehen in Mitleidenschaft gezogen würde (211 A ff.). Durch diese Anschauung des Schönen in seiner Eigenart ohne Beimischung alles Endlichen und Veränderlichen wird dann das Leben erst lebenswert (211 D). Auch ist man nur so im stande, im Sinne des vorigen Gedankenganges nicht blofse Abbilder der Tugend, sondern wahre Tugend in den Seelen zu zeugen. Wer aber dies vermag, dem gebührt es, dafs er von den Göttern geliebt werde, und wenn irgend ein anderer Mensch es ist, dafs auch er unsterblich sei (212 A).

Auch in diesem letzten Satze bleibt es mindestens zweifelhaft, ob von einer persönlichen Unsterblichkeit die Rede ist. Die Erwähnung des „Zeugens“ in den Seelen läfst auch hier die Möglichkeit offen, nur an das Fortleben in den Seelenzeugungen zu denken, während allerdings die Verleihung der Unsterblichkeit durch eine besondere Göttergunst die Deutung auf Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne möglich macht. Aber auch bei dieser Auffassung bleibt die Unsterblichkeit nur ein gehoffter Ausnahmefall auf Grund besonderer Würdigkeit. Ebenso ist aber hier auch der Gedanke an ein jenseitiges Bestehen der Ideen ferngerückt. Alles, was von der „Schönheit an sich“ gesagt wird, bedarf dieser Voraussetzung nicht, sondern bezieht sich nur auf den in der Seele entstehenden sokratischen Be-

griff. Dazu stimmt auch alles, was über die Entstehung dieser Erkenntnis gesagt wird. Sie entsteht nicht, wie im Phädrus, beim ersten vollen Eindruck der erscheinenden Schönheit plötzlich und mit einem Schlage unter Mitwirkung der Rückerinnerung an das einst Geschaute. Diese Rückerinnernng bleibt hier ganz beiseite. Die Erkenntnis des „Schönen an sich“ entsteht durch eine stetig sich erweiternde Anschauung des vielfältigen Einzelschönen in stufenweiser Steigerung. Sie entsteht gleichsam auf induktivem Wege. Das Schöne an sich ist nur der von allem Einzelschönen abgezogene allgemeine Begriff. Diese Entstehungsweise steht auch in vollem Einklange mit dem fast völligen Verzicht auf die Unsterblichkeit. Wenn es kein Nachleben gibt, ist erst recht kein Vorleben anzunehmen. Das „Gastmahl“ zeigt in bezug auf diese beiden Punkte ein völliges Abbiegen von dem im Phädrus in so zuversichtlicher Weise eingeschlagenen Gedankenwege. Auch das leidenschaftliche Festhalten an dem einen Geliebten ist hier verflogen. Nur in einem Punkte zeigt sich hier ein bedeutsames Hinausgehen über jenen Gedankenkreis. Im Phädrus war die Erlösung vom Leibe das letzte Ziel des Strebens; die Anschauung des Schönen war nur Mittel für diesen Zweck. Hier dagegen ist die Anschauung des Schönen an sich dasjenige, wodurch das Leben erst lebenswert wird. Sie ist nicht mehr Mittel, sondern selbst letzter und höchster Lebenszweck. Damit ist zugleich die im Euthydemos noch offen gebliebene Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gute erteilt. Diese Richtung auf einen letzten Lebenszweck und diese Fassung desselben bleibt auch fernerhin, wenngleich in veränderter Ausgestaltung, dem Denken Platos erhalten.

Wir müssen noch einen raschen Blick auf die Lobrede des Alkibiades nach ihrem Zusammenhange mit der Rede des Sokrates werfen. Dieser Zusammenhang besteht mehr mit dem ersten als mit dem zweiten Hauptteile der sokratischen Rede. Alkibiades verherrlicht, wie teilweise schon früher dargelegt, Sokrates in der mannigfachsten Weise, in keiner aber so nachdrücklich und überschwenglich wie in

seiner Eigenschaft als Muster des wahren Eros als des Strebens nach Zeugung der Tugend in edelgearteten Seelen. Unbeirrt durch die stärksten Versuchungen der Sinnenlust von seiten des sich ihm zu sinnlichem Genusse darbietenden Jünglings hat er dies Streben einzig und unverrückt im Auge behalten. Dies Streben nach Zeugung der Tugend und nach unsterblichem Fortleben in den Geisteskindern war die einzige Leidenschaft seiner Seele.

12. Der Höhepunkt des platonischen Denkens. Der „Phädon" (um oder nach 380).

Der „Phädon" ist wohl die formvollendetste unter den Schriften Platos. Stimmungsvoll und aus einem Gusse, mufs sie auch auf den eine hinreifsende Wirkung üben, der den Gedankengang mifsbilligt. In diesen Gedankengang wird der neue Gedanke des „Gastmahls", die Anschauung des Schönen als höchstes Lebensziel, in stark veränderter und erweiterter Gestalt wieder aufgenommen; im übrigen kehrt diese Schrift von den Abwegen des „Gastmahls" in nachdrücklich verstärkter Form zum Unsterblichkeitsgedanken und zur Ideenlehre zurück. Das höchste Gut ist die anschauende Erkenntnis der ewigen Wesenheiten überhaupt. Diese kann aber nur in einem körperfreien Leben dem Menschen vollständig zu teil werden. Nach Erlösung vom Körper zu streben ist also des Menschen wichtigste Angelegenheit. Aber diese Erlösung ist jetzt nicht mehr, wie im Phädrus, selbst der letzte Zweck, dem die Ideenschau als Mittel dient; das Verhältnis hat sich direkt umgekehrt. Die wahre Erkenntnis ist der letzte Zweck geworden; die Erlösung vom Leibe ist nur Mittel für diesen Zweck. Hilfsmittel aber für die Erlösung sind wieder die wahren Tugenden, so dafs aus dieser Lehre vom Lebenszweck auch eine erhabene Lehre von der Lebensführung abgeleitet wird.

Der Phädon spielt am Todestage des Sokrates. Wegen mannigfacher Beziehungen auf Früheres ist er in der bisherigen Darstellung schon öfter herangezogen worden. Auf diese früher erörterten Punkte braucht hier nur hingedeutet zu werden.

Der wahre Philosoph wünscht, zu sterben. Philosophieren ist Sterben-wollen (61 C). Der Philosoph strebt einzig nach Erkenntnis (64 E). Für die Erlangung der wahren Erkenntnis aber ist die Gemeinschaft mit dem Körper ein Hindernis. Durch die Sinne wird die Seele getäuscht. Das Denken, durch das allein wahre Erkenntnis erlangt werden kann, geht am besten ohne die Störung der Sinneseindrücke von statten, wenn die Seele allein ist und den Körper gehen läfst. Insbesondere sind die an sich seienden Wesenheiten, das Gerechte, Schöne und Gute an sich, überhaupt die Wesenheiten der Dinge, nicht sinnenfällig, sondern nur mit der Seele zu erfassen (65). Dazu kommt, dafs die körperlichen Bedürfnisse, Krankheiten, Begierden, Besorgnisse u. s. w. ein direktes Hemmnis des Erkenntnisstrebens, also ein schlimmes Übel bilden. So ist also wahre Erkenntnis überhaupt nicht zu erlangen oder erst nach dem Tode (61 E). Der Tod ist die Trennung der Seele vom Körper (64 C ff.), die Reinigung der Seele von der „Torheit des Körpers“ (67 A). Dies trifft aber nur zu, wenn diese Lösung schon im Erdenleben genügend vorbereitet worden ist. Loslösung vom Körper, Reinigung ist also die wichtigste Angelegenheit des Philosophen (67 B f.).

Aus diesem Bestreben allein entspringen die wahren Tugenden (68 C ff.). Die gemeine Tapferkeit ist nur eine Art von Feigheit. Nur aus Furcht vor noch gröfseren Übeln bietet sie dem Tode Trotz. Die gemeine Sophrosyne entspringt aus Lüsternheit. Man enthält sich einiger Lüste, um anderer teilhaft zu werden. Diese Tugend ist nur ein Handelsgeschäft, ein Schatten der Tugend, eine Sklaventugend. Wahre Tugenden sind nur die, die aus dem Interesse der Lösung vom Körper behufs Erlangung wahrer Erkenntnis entspringen. Die wahren Tugenden sind Reinigungen (69 C).

Jetzt nun äufsert Kebes einen Zweifel an der Grundvoraussetzung dieser ganzen Gedankenreihe, am Fortleben der Seele (70). So müssen denn dafür Beweise beigebracht werden. Damit ist das Hauptthema des Phädon erreicht. Es ist sehr bezeichnend im Hinblick auf die Denkrich-

tung des „Gastmahls“, dafs Plato eine streng wissenschaftliche Behandlung der Unsterblichkeitslehre und im Zusammenhange damit auch der Ideenlehre für notwendig hält. Sicherlich wollte er durch die Überwindung der hier vorgebrachten Zweifel in erster Linie nicht andere, sondern sich selbst überzeugen. Dieser Kebes ist er selbst.

Der erste Beweis geht von dem allgemeinen Satze aus, dafs alles aus seinem Gegensatze entspringt. Gäbe es nur eine Richtung des Geschehens, so würde alles zuletzt sich in einem und demselben Zustande befinden. Daher mufs also auch wie der Tod aus dem Leben so auch wieder das Leben aus dem Tode entspringen (71).

Der zweite Beweis geht von dem Satze aus, dafs das Lernen ein Wiedererinnern ist. Dies ergibt sich daraus, dafs man durch richtige Fragen alle möglichen richtigen Einsichten aus den Menschen herauslocken kann, selbst mathematische (73 E). Hier zeigt sich deutlich ein Rückblick auf den Menon, wenngleich freilich dort die umgekehrte Argumentationsweise stattfand. Dort sollte durch die Voraussetzung eines Vorlebens die Möglichkeit des Lernens (als Rückerinnerung) erwiesen werden, hier durch die Tatsächlichkeit des Lernens (als Rückerinnerung) die Tatsächlichkeit eines Vorlebens. Auch durch einen anderen Zug noch unterscheidet sich unsere Stelle von der im Menon. Dort war für das frühere Leben nur eine sinnliche Erkenntnis der Dinge in der Welt vorausgesetzt, hier wird demselben vornehmlich der Erwerb gewisser Begriffe zugeschrieben, die nicht aus der Sinneserkenntnis stammen können. So der Begriff der Gleichheit. Die Sinne zeigen stets nur Gegenstände, die einander teilweise, vielleicht überwiegend, gleich sind, teilweise aber auch ungleich. Dies soll dann aber auch von allen anderen Begriffen gelten. Als Beispiele werden angeführt: gröfser, kleiner, schön, gut, gerecht, fromm (75 C). Diese alle können in ihrer strengen begrifflichen Form nicht aus der unvollkommenen Verwirklichung im Sinnlichen gewonnen werden. Sie können aber auch nicht im eigentlichen Sinne angeboren sein; sonst müfsten sie uns von Haus aus im Be-

wufstsein sein. Tatsächlich aber werden sie erst bei Gelegenheit der entsprechenden Sinneswahrnehmungen ins Bewufstsein gerufen (76 B). Daraus schliefst Plato, dafs sie unbewufst gewordene Erinnerungen aus einem körperlosen Vorleben als vernünftige Wesen sind. Schon hier mufs die Voraussetzung gemacht werden, dafs diese Begriffe in ihrer Reinheit und Vollkommenheit als Wesenheiten existieren (76 D ff.).

Diese beiden ersten Beweise ergänzen einander: der erste geht auf ein Nachleben, der zweite auf ein Vorleben (77 B ff.).

Ein dritter Beweis beruht auf der Einfachheit der Seele. Das Einfache kann sich nicht auflösen. Der Beweis für die Einfachheit der Seele wird aus ihrer Fähigkeit zur Erfassung der Ideen geführt. Nur das Gleiche kann das Gleiche erfassen. Die Ideen sind aber einfach, denn einfach mufs sein, was sich immer gleich bleibt. Zur Erfassung der Ideen aber ist die Seele befähigt, wenn sie sich der Störung durch die Sinneseindrücke entzieht (78 C ff.). Also mufs auch die Seele einfach sein (80 B). So wird denn hier die im Timäus und Phädrus angenommene Dreigestaltigkeit der Seele, die schon im umgearbeiteten Staate wenigstens für den jenseitigen Zustand nicht mehr angenommen wurde, hier für immer und unbedingt fallen gelassen.

An diesen Beweis schliefst sich eine Erörterung über die verschiedenen möglichen Schicksale der Seele nach dem Tode. Hat sie sich hier von der Vermischung mit dem Körperlichen rein gehalten, so tritt sie nach dem Tode in volle Gemeinschaft des Erkennens mit diesen ewigen, göttlichen Wesenheiten, frei von den Störungen durch die Sinne, und geniefst in diesem ungestörten Erkennen die höchste Seligkeit (81 A). Hat sie dagegen sich in enge Gemeinschaft mit dem Körper eingelassen, so wird sie vom Körperlichen durchdrungen und verwächst damit. Sie hat geradezu etwas Erdartiges in sich aufgenommen und ist dadurch sichtbar geworden, so dafs sie an den Gräbern umherspukt, bis sie wieder an einen Körper gefesselt wird (81 B ff.). Hier nimmt also das platonische System ein Stück recht wüsten

animistischen Aberglaubens, den Gespensterglauben, in sich auf. Die neue Körperlichkeit aber wird in diesem Falle eine tierische sein, und zwar eine der jeweiligen Richtung der vorangegangenen Lebensführung entsprechende, was durch eine Reihe von Beispielen (Esel, Wolf, Habicht, Geier, Bienen, Wespen, Ameisen) erläutert wird (81 E ff.).

Der wahre Philosoph enthält sich um der Lösung und Reinigung seiner Seele willen alles dessen, was ihn an den Körper fesselt. In den Körper eingekerkert und genötigt, Mithelferin ihrer eigenen Gefangenschaft zu sein, durchschaut die philosophisch gerichtete Seele den Trug der Sinne und glaubt nur ihrer eigenen Denkkraft, die sie zum Wahrhaften und Ewigen hinführt und zugleich von den Affekten um körperliche Güter und Übel befreit, die sie nur fester an den Körper fesseln würden. Sie nährt sich am Ewigen, um im Tode mit demselben (anschauend) vereinigt zu werden (82 D ff.).

In zartsinnigster und rücksichtsvollster Einkleidung bringen nun erst an dieser Stelle die beiden Thebaner die ihnen eigenen Theorien über Wesen und Schicksal der Seele vor, die wir an früherer Stelle als die des späteren wissenschaftlichen Pythagoreismus kennen gelernt haben (84 C—88 B). Bis dahin hatten sie sich nur im allgemeinen als Zweifler an der Unsterblichkeit kundgegeben.

In ebenso feiner und edler Weise aber nimmt auch Sokrates diese Gegenargumente entgegen. Wie es Menschen gibt, die infolge übler Erfahrungen mit den Menschen Menschenhasser (Misanthropen) werden, so kann man auch durch Mifserfolge im Forschen zum Verächter der wissenschaftlichen Forschung (zum Misologen) werden. Das richtige aber ist, in solchen Fällen den Fehler bei sich selbst zu suchen und unverdrossen von neuem anzusetzen (89 D ff.). Noch weniger aber zieme es ihm, den Rechthaberischen zu spielen, da er ja nur für sich selbst eine stichhaltige Überzeugung suche. (Hier spricht Plato!) In Rede und Gegenrede, sowie in dem Verhalten der Zuhörer ist hier wie überhaupt in der ganzen Schrift in meisterhafter Weise die feierliche Abschiedsstimmung des Todestages wiedergegeben, die

auch den kleinsten Mifsklang meidet. Die Bedenken, die Sokrates zunächst gegen die beiden Theorien äufsert, führen ihn auf die letzten Gründe des Werdens und Vergehens überhaupt (96). Er hat sich eingehend mit den verschiedenen materialistischen Theorien der Naturphilosophen befafst, ist aber dadurch ganz unfähig geworden, auch nur die gewöhnlichsten Erscheinungen zu verstehen. So soll eins zu zwei werden, indem entweder ein zweites Eins, das doch auch nur eins ist, hinzutritt oder das Eine zerschnitten wird (97). Und so mit anderen Fragen. So hat ihn denn auch die Lehre des Anaxagoras von der Weltvernunft aus den früher angegebenen Gründen enttäuscht.

So hat er sich denn einer völlig anderen Betrachtungsweise zugewandt. Hier nun wird die Ideenlehre in derjenigen Gestalt, die sie auf dem Höhepunkte des platonischen Denkens angenommen hat, ausdrücklich und nachdrücklich als Stützpunkt der Unsterblichkeitslehre eingeführt.

Die eigentliche, einzige und wahre Ursache alles Erscheinenden ist die Welt der Dinge an sich. Nur durch Anteilhaben (metoché) an dem betreffenden an sich Seienden hat das Erscheinungsding seine Eigenart. Nur durch das Gegenwärtigsein (parusía) und die Gemeinschaft (koinonía) jenes Urseienden ist jenes das, was es ist (100 B ff.). Nur durch das Schöne wird das Schöne schön, nur durch Gröfse das Grofse grofs, das Gröfsere gröfser, nur durch Kleinheit das Kleinere kleiner. Wollte man das Gröfsersein eines Menschen im Verhältnis zu einem anderen durch den überragenden Kopf erklären, so würde der kleine Kopf die Gröfse bewirken (101 A). Ebenso überragt die Zahl zehn die Acht durch die Idee der Vielheit und das zwei Ellen Lange das Einellige durch die Idee der Hälfte (!), und die Zwei entsteht nicht durch Spaltung oder Zusatz, sondern durch die Idee der Zweiheit (101 B ff.). Wenn Simmias gröfser ist als Sokrates und kleiner als Phädon, so geschieht dies dadurch, dafs er sowohl an der Idee der Gröfse als an der der Kleinheit Anteil hat, während jene beiden im Verhältnis zu ihm an der der Kleinheit resp. der Gröfse Anteil haben (102 C). Je nach der Gröfse der verglichenen Person

weicht bei Simmias die Gröfse oder die Kleinheit zurück (102 B ff.).

In dieser Stelle finden wir zunächst die drei charakteristischen Bezeichnungen für das Verhältnis der Erscheinungsdinge zu den Ideen. Vom Standpunkte der Erscheinungsdinge aus betrachtet ist dies das Anteilhaben, vom Standpunkte der Ideen aus das Gegenwärtigsein, von einem mittleren Standpunkte aus, der beide gleicherweise ins Auge fafst, ist es Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft zwischen der Idee und dem Erscheinungsdinge mufs aber durchaus unterschieden werden von der im Sophistes behandelten zwischen den Ideen untereinander. Letztere gewährleistet die Möglichkeit wechselnder Verhältnisse zwischen den Ideen selbst und an sich; erstere bezeichnet das Verhältnis zwischen den Ideen und den Erscheinungen. Nach diesen Bezeichnungsweisen nun hat es den Anschein, dafs Plato hier die im Timäus vorgetragene Lehre von der Räumlichkeit als Stoff der Erscheinungswelt wieder fallen gelassen hat und jetzt als das einzige Wirkliche die immaterielle Substanz der Ideenwelt annimmt. Nur insoweit als sie Anteil haben an den Ideen, als das Gegenwärtigsein der Ideen in ihnen stattfindet, haben die Erscheinungsdinge Realität. Sie sind die unvollständige und getrübte Daseinsweise der Ideen selbst, in der diese nur unvollkommen und in eine Vielheit auseinandergegangen den Sinnen erscheinen. Diese Vermutung wird auch dadurch bestätigt, dafs hier mit keinem Worte mehr eines Stoffes Erwähnung getan wird. Eine weitere Bestätigung wird sich an späterer Stelle ergeben. Es hat sich also zwischen dem Timäus und dem Phädon die Lehre Platos zu einem vollständigen Immaterialismus entwickelt. Aus den sokratischen Begriffen als Schöpfungen des Denkens ist durch eine seltsame Umgestaltung nicht nur die höchste, sondern die einzige Art des Existierenden geworden. Auch der Weltbildner, der nach den „Musterbildern“ den Stoff gestaltete, wird dadurch entbehrlich. Die Ideen sind selbst und an sich das Seiende, nur im Erscheinenden in getrübter, gebrochener, schattenhafter Daseinsweise. Wie abenteuerlich und verschroben

aber diese Art der Welterklärung ist, das lehren zur Genüge die vorstehend angeführten Beispiele, durch die Plato seine Theorie veranschaulicht.

Auf dieser Grundlage nun führt Plato jetzt seinen entscheidenden, vierten Beweis für die Unsterblichkeit (103 D ff.)

Durch die Aufnahme anderer Ideen verändern sich die Dinge oder hören auf, zu existieren. Letzteres, wenn sie eben nur durch die betreffende Idee sind, was sie sind. So hört der Schnee durch die hinzutretende Ieee der Wärme, das Feuer durch die der Kälte auf, zu existieren. Nun gibt es aber zwischen gewissen Ideen selbst Gemeinschaftsverhältnisse, vermöge deren, wo die eine der so verknüpften Ideen gegenwärtig ist, auch die andere notwendig vorhanden sein mufs. Was an der Idee der Dreiheit Anteil hat, hat notwendig auch an der des Ungeraden Anteil und kann die des Geraden nicht aufnehmen, obgleich diese der Idee der Dreiheit direkt nicht entgegengesetzt ist. Ist in einem Körper die Idee des Feuers, dann auch die der Wärme, wenn die des Fiebers, dann auch die der Krankheit. Dieser Gedanke bildet einen Teil der bereits im Sophistes entwickelten Lehre von der Gemeinschaft der Ideen untereinander.

Hier nun springt der neue Unsterblichkeitsbeweis hervor. Dieselbe Gemeinschaft, die zwischen der Idee der Dreiheit und der des Ungeraden besteht, die besteht auch zwischen der Idee der Seele und der der Unvergänglichkeit. Wo die erstere vorhanden, ist auch die letztere zur Stelle. Diese schliefst aber ihr Gegenteil aus. Die Seele entweicht der herantretenden Idee des Vergehens, wie der Schnee der des Warmen entweichen würde, wenn die Idee des Nichtwarmen der Idee des Schnees untrennbar anhaftete (106). Dieses untrennbare Anhaften aber findet bei der Idee der Seele hinsichtlich der Idee der Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit statt. Die Seele ist also unsterblich, weil zwischen diesen beiden Ideen eine untrennbare Gemeinschaft besteht. Ein Beweis für diesen Punkt wird freilich nicht geliefert. Aber auch wenn er geliefert wäre, würde nur folgen, dafs diese beiden Ideen untrennbar verwachsen wären, wenn sie

überhaupt im Sinne Platos existierten. Diese Existenz aber vorausgesetzt, folgt die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Anteilhaben an den beiden verkoppelten Ideen.

An diesen Beweis schliefsen sich dann Ausführungen im Sinne jener grofsen mythischen Bildergruppe, von der uns wesentliche Teile schon im Gorgias und Phädrus und in der Umarbeitung des „Staats" entgegentraten (107 ff.). Auch hier kommt die Aburteilung am Orte des Gerichts vor (107 D, 113 C, 114 B). Die am Irdischen klebende Seele sträubt sich gegen die Hinführung zum Gerichtsorte, die ihrem Dämon nur mit Mühe gelingt (108 A f.). Hier wird auf die Ausführungen beim dritten Beweise verwiesen, die freilich das Gericht und den Zwischenaufenthalt im Jenseits nicht erwähnten, sondern die neue Einkörperung gleich von der Erde aus vor sich gehen liefsen. Auch werden dort, abweichend von der Republikstelle, die der gemeinen, nicht philosophisch begründeten Tugend Beflissenen als dem Irdischen anhängend in das Los des Tierwerdens miteinbegriffen. Dies stimmt zu der harten Verurteilung der nicht vom Gedanken der Reinigung getragenen Tugend an der früheren Stelle unseres Dialogs. Wir sehen an der ersten dieser beiden Abweichungen, dafs die Einzelzüge dieses Mythos nicht unwandelbar feststehen, an der zweiten, dafs sie sich speziell nach den fortschreitenden Grundüberzeugungen Platos umgestalten.

Auch die tausendjährige Periode der früheren Stellen wird hier nicht beibehalten. Der Aufenthalt im Jenseits wechselt je nach Bedarf der erforderlichen Sühne (113 A). Besonders die jenseitigen Stätten dieser Sühne werden hier in phantastischen Farben ausgemalt. Auch hier gibt es ein Oben und ein Unten. Die himmlische Region wird hier näher bezeichnet als die wahre Erdoberfläche. Diese ist nämlich an der Stelle, wo das Luftmeer an den Äther grenzt. Wir Lebenden befinden uns eigentlich noch in der Erde. Dort oben ist der Zwischenaufenthalt der in höherem Mafse Gerechten (108 E, 114 B). Unter der Erde ist zunächst der düstere Hohlraum im Mittelpunkte der Erde, dem die unheilbaren Frevler zugewiesen werden (112 A, 113 E). Von

diesem aus ergiefsen sich drei unterirdische Ströme. Zunächst der Acheron, der sich in den acherusischen See ergiefst. An letzterem weilen diejenigen, die ein mittelmäfsiges Leben geführt haben, bis sie zur neuen Einkörperung gelangen (112 E, 113 A D). Sodann der Pyriphlegethon und der Kokytos, zwei Feuerströme, die vom Tartarus aus rechts und links vom acherusischen See vorbeifliefsen und dann in den Tartarus zurückströmen. In ihnen treiben die schweren, aber heilbaren Frevler. Beim Vorbeitreiben am archerusischen See flehen sie jedesmal die dort weilenden Opfer ihrer Taten um Aufnahme an, bis sie diese erlangen und damit in die Gruppe der dort Weilenden übertreten (113, 114 A f.). Ganz und für alle Folgezeit von neuer Einkörperung befreit sind nur diejenigen, die sich durch Philosophie (d. h. eben nach Mafsgabe der im Phädon vorgetragenen Lehre) hinreichend vom Körperlichen gereinigt haben. Diese gelangen in noch schönere Wohnstätten als die auf der wahren Erdoberfläche (114 C). Die neue Lebenswahl nach Ablauf des jenseitigen Aufenthalts findet im Phädon keine Erwähnung.

Sokrates erklärt ausdrücklich, mit diesen Bildern nur annähernd und ungefähr die verschiedenen Jenseitslose bezeichnet zu haben. Jedenfalls kann der dem Tode freudig entgegensehen, der der Interessen des Körpers sich entschlagen, dagegen nach wahrer Erkenntnis gestrebt und (im Dienste dieses Strebens) seine Seele mit Tugend geschmückt hat (114 D f.).

Hier, auf dem Höhepunkte des platonischen Denkens, haben wir also schon ein deutliches Lebensziel, die wahre Erkenntnis, die jedoch erst im Jenseits wahrhaft verwirklicht werden kann, und eine daraus abgeleitete Lebensordnung. Zur vollen Zugehörigkeit zur nächsten Periode fehlt hier nur die wissenschaftlich-methodische Begründung des Lebensziels.

Welche Wirkungen freilich diese Philosophie des Sterbenwollens unter Umständen ausüben konnte, dafür besitzen wir an einem Epigramm des Kallimachos (um 280 vor Chr.) ein merkwürdiges Zeugnis. Nach diesem hatte ein gewisser Kleombrotos, ohne irgend einen sonstigen Anlafs zum

Selbstmorde, sich lediglich auf Grund der Lektüre des Phädon von einer hohen Mauer hinabgestürzt, um dem Kerker des Leibes zu entrinnen und der wahren Erkenntnis teilhaft zu werden (vergl. auch Cic. Tusc. I. 84).

13. Die zweite Umarbeitung des Staats und die zweite und dritte sizilische Reise (368—360).

Unter den von Thrasyllos kurz nach Christi Geburt zusammengestellten Schriften Platos befindet sich auch eine Sammlung von Briefen (D. L. III. 61), die sich durchweg auf seine Beziehungen zu Unteritalien und Sizilien beziehen. Diese Briefe können nicht als echt gelten, doch enthalten sie teilweise, namentlich der sehr umfangreiche siebente, der sich als nach dem Tode seines Freundes Dion (353) an dessen Verwandte und Freunde gerichtet gibt, beachtenswerte Angaben.

In diesem siebenten Briefe wird versichert, daſs Plato schon zur Zeit seiner ersten Reise (392) von der Notwendigkeit einer völligen Umgestaltung der demokratischen Staatsform überzeugt gewesen sei und für diese Überzeugungen auch an dem damals noch jugendlichen Dion einen empfänglichen Schüler gefunden habe (326 A f., 327 A). Tatsächlich wird Dion damals die Gedanken, die Plato bald darauf im Urstaat niederlegte, von diesem überkommen haben. Nach dem Tode des älteren Dionys nun (368) hat nach jenem Briefe Dion das Herüberkommen Platos behufs Verwirklichung seines Staatsideals durch den jüngeren Dionys eifrig befürwortet (327 f.). Ob Dion die weitere Entwicklung Platos nach jener persönlichen Berührung verfolgt hat, ist zweifelhaft. Mutmaſslich stellte er sich, als er nach dem Tode des älteren Dionys im Hinblick auf die Empfänglichkeit des jüngeren Dionys für die Reformpläne Platos diesen zu schleunigem Herüberkommen aufforderte, diese Reform noch durchweg im Sinne des Urstaats vor: der junge Tyrann, beraten von einem Kreise der das wahre Staatswohl allein im Auge Habenden und gestützt auf einen idealen Kriegerstand.

Nicht wesentlich anders als dieser Brief stellt auch

Plutarch im Leben Dions die Sachlage dar, nur dafs nach ihm nicht nur von Dion, sondern auch vom jungen Dionysos selbst und den Pythagoreern in Italien wiederholte dringliche Aufforderungen an Plato gerichtet worden wären (c. 10 f.).

Nun war freilich der Plato von 368, an den diese Aufforderungen gerichtet wurden, nicht mehr der Plato von 392. Es war der des Phädon, für den die Anschauung der Ideen das höchste Gut und deshalb Philosophieren Sterbenwollen war. Wenn daher der siebente Brief (328 A f.) ihn erwägen läfst, dafs jetzt oder nie die Aussicht zur Verwirklichung seines Gedankens: Vereinigung der Philosophie und der Herrschergewalt in derselben Person, gegeben sei, so bedeutete das bei dem damaligen Plato nicht mehr und nicht weniger als eine Einrichtung des Staats im Sinne des Phädon.

Diese Annahme findet denn auch ihre volle Bestätigung durch die zweite Umarbeitung des Staats, die ganz unzweifelhaft aus dieser Sachlage als die nächste Wirkung der an ihn ergangenen Aufforderungen entsprungen ist. Diese zweite Umarbeitung besteht ausschliefslich in der Einfügung des grofsen Abschnittes V. 18—VII. Ende. Mit einer merkwürdigen Sorglosigkeit (möglicherweise aber mit Rücksicht auf Dion, den Anhänger seiner älteren Gedanken, um diesen nicht von vornherein abzuschrecken) hat Plato die beiden früheren schon aus ganz verschiedenen Gedankenrichtungen hervorgegangenen und ziemlich äufserlich zusammengeschweifsten Teile unverändert stehen gelassen und nunmehr ein neues, noch weit greller gegen das Bisherige abstechendes, ja die früheren Aufstellungen ausdrücklich verwerfendes Stück eingesetzt. Nur die vermutete Rücksichtnahme auf Dion kann dies Verfahren einigermafsen erklärlich machen.

In dieser Einfügung wird die Schrift, die in der ersten Fassung eine Staatslehre gewesen, dann in der zweiten eine Ethik geworden war, wieder zur Lehre vom Idealstaat. Aber dieser Idealstaat ist jetzt nicht mehr der „Staat der Glücklichen“, er ist eine Heilsanstalt im Sinne des Phädon und zugleich die Tyrannis der Sterbenwollenden.

Anknüpfend an die V. 17 im Sinne des Urstaats aufgeworfene Frage, ob wohl ein solcher Musterstaat Wirklichkeit werden könne, wird im folgenden Kapitel für dieses Wirklichwerden eine Bedingung aufgestellt, die ganz aufserhalb des Gesichtskreises des Urstaats liegt. Der Musterstaat kann wirklich werden, wenn die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden. Schon die Art und Weise, wie dieser Satz als eine ungeheure Paradoxie eingeführt wird (473 C), beweist, dafs wir uns in einem ganz neuen Fahrwasser befinden. Vollends aber die sich anschliefsende Bestimmung des Wesens des Philosophen. Nach dem buchstäblichen Sinne von Philosoph ist dieser ein nach Wahrheit Strebender, die Wahrheit aber, die der Philosoph zu erkennen begehrt, ist das Ansich der Dinge. Nur wer dies erkennt, besitzt Einsicht. Wer bei der Erscheinung stehen bleibt, hat nur Meinung (476). Das Nichtseiende ist nicht erkennbar (477 A); nur das wahrhaft Seiende ist Gegenstand der Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Das Mittlere zwischen beiden, das Erscheinende, das stets zugleich seiner Idee entspricht und doch auch wieder deren Gegenteil darstellt, entspricht der Meinung. In der Erscheinung ist das Schöne zugleich auch häfslich, das Gerechte ungerecht, das Doppelte ein Halbes (479).

Nur die wahrhaft Einsichtigen in diesem Sinne der Ideenlehre sind geeignet, Wächter des Staats zu sein. Diese sind ihrer Naturanlage nach erkenntnisbegierig in bezug auf das Ganze der Wesenheit. Sie sind gleichgültig gegen untergeordnete Güter und Übel, daher besonnen, mäfsig und gerecht. Sie müssen von hervorragenden Geistesgaben sein; wo möglich sollen sie auch durch körperliche Schönheit sich auszeichnen (VI. 12; VII. 15). Die Zahl dieser philosophisch gerichteten Naturen ist notwendig eine geringe. „Es ist unmöglich, dafs die Menge philosophisch geartet sei.“ (491 B, 494 A.) Ohne ganz besondere Sorgfalt in der Ausbildung aber werden gerade solche Anlagen nur zum Verderben ausschlagen. Es entstehen so die den Staaten Gefährlichsten. Schlagen sie aber die richtige Entwicklung ein, so ziehen sie sich in den Staaten, wie diese durchweg

sind, zurück und führen ein abgeschiedenes Leben, weil sie in die bestehenden Verhältnisse nicht hineinpassen. Nur im besten Staate können sie zur Geltung kommen. In diesem sind sie im stande, die Harmonie des eigenen Wesens, die sie im Verkehr mit den ewigen Dingen erlangt haben, in den Staat hineinzutragen, der nur in dieser Weise ein glücklicher werden kann. Davon kann auch die Menge, mit Ausnahme weniger Übelwollender, überzeugt werden (VI. 6—13).

Wird ein so Begabter schon als Sohn eines Königs oder Machthabers geboren, so ist diese Aufgabe noch viel leichter, weil er schon die Herrschaft besitzt (c. 14). Eine deutliche Bezugnahme auf den Fall des jüngeren Dionys!

Die Frage der Ausbildung dieser Herrschernaturen soll nun jetzt von Anbeginn neu erörtert werden. Es ist zwar früher von der Erprobung der aus den Wächtern hervorgehenden Herrscher schon die Rede gewesen, die eigentliche Aufgabe ist aber damals ihrer grofsen Schwierigkeit wegen noch nicht angerührt worden. Der besondere Unterricht der Herrscher bildet eine neu hinzukommende Aufgabe (507 E ff.). Alles dies entspringt deutlich aus der neuen, um 368 entstandenen Sachlage!

Der höchste Unterrichtsgegenstand ist die Idee des Guten (505 A, 534 B C), das vollkommene Gute, durch das die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden erst brauchbar und nützlich werden. Diese (d. h. das Ideal der Zweckmäfsigkeit) ist auf dem geistigen Gebiete des Erkennens dasselbe, was das Licht und die Sonne auf dem des körperlichen Sehens, nämlich die notwendige Bedingung der Erkenntnis der Wahrheit (508 E). Wie aber die Sonne auf dem Gebiete des Sichtbaren nicht nur Erkenntnis bewirkt, sondern auch Entstehen und Wachstum, so ist die Idee des Guten auch der Grund aller Wesenheit (509 A f.). Das heifst mit anderen Worten: Plato findet in der hier zum ersten Male auftretenden Idee des Guten, d. h. des Zweckvollen, den Einheits- und Quellpunkt der gesamten Ideenwelt. Schon im Timäus hatte er die Welt der Urbilder

als eine einheitliche bezeichnet, ohne aber den Vereinigungspunkt näher zu bestimmen. Dies geschieht nun hier. Wegen dieser zentralen Stellung in der Ideenwelt ist dann aber die Idee des Guten auch der Höhepunkt der wahren Erkenntnis, ja die Bedingung für die Möglichkeit eines wirklichen Verständnisses der Ideenwelt überhaupt. In der hohen Stellung, die der Idee des Guten angewiesen wird, liegt das Bekenntnis zur Herrschaft des Zweckes in der Welt, zu einer teleologischen Weltanschauung.

Das dialektische Denken erfaſst die Wirklichkeit des Seienden selbst, nicht ein bloſses Bild. Auf dem Gebiete des Werdens kann nur Meinung stattfinden (c. 21). Der Mensch in der Leiblichkeit ist wie ein von Kindheit an im Hintergrunde einer Höhle mit dem Angesichte gegen die Rückwand unbeweglich Gefesselter. Die an dieser Rückwand entlang huschenden Schatten der auſsen vorbeigetragenen Gegenstände hält er für die wirklichen Dinge. Losgebunden würde ein solcher, geblendet vom Licht und gewohnt, die Schatten für das Wirkliche zu halten, nur langsam, widerstrebend und unter Schmerzen zur Erkenntnis des Wirklichen gelangen. Die Deutung dieses berühmten Höhlengleichnisses wird nur stückweise gegeben. Wir erfahren, daſs das Licht, das die Schattenbilder bewirkt, die Idee des Guten, und daſs die Stricke, mit denen der Gefangene gefesselt ist, die körperlichen Lüste sind (517 B f., 519 A f.). Im übrigen ist klar, daſs die Höhle die Leiblichkeit, die oben vorbeigetragenen Dinge die Ideen und die Schattenbilder an der Rückwand der Höhle die Erscheinungsdinge sind. In dieser Bezeichnung der Erscheinungsdinge liegt ein neuer Beweis für die schon im Phädon deutlich hervortretende Ansicht Platons auf dieser Stufe seiner Entwicklung, daſs es in keinem Sinne einen Stoff gibt, sondern daſs die Erscheinungsdinge nur trübe erschaute Schatten des Wirklichen sind.

In diesem Bilde ist denn nun auch die Aufgabe für die Ausbildung der Begabten bezeichnet. Sie müssen von den Fesseln befreit und zum Lichte, zur Erkenntnis des Wirklichen emporgeführt werden (519 D f., 521 C, 513 C f.).

Es wird hier die Voraussetzung gemacht, dafs die musisch-gymnastische Bildung der Wächter des Urstaats, die auf einer Gewöhnung zu harmonischem Leben hinausläuft, den künftigen Herrschern schon zu teil geworden ist (521 E f.). Diese erhebt sich aber nicht über die Stufe des Werdenden, des Meinens. Sie müssen aber zur Erkenntnis des Seienden, zum Wissen emporgehoben werden. Und zwar durch solche Unterrichtsgegenstände, die zugleich in ihrem Herrscherberuf ihnen zu statten kommen (521 C f.).

Der erste dieser Gegenstände ist die Arithmetik. Die sinnlichen Eigenschaften der Dinge gehören dem Werdenden und Veränderlichen an und können nicht zum wahren Denken überleiten. Die Zahl aber weist auf die Wesenheit hin. Die Zahl an sich ist nicht der gezählte sinnliche Körper; sie gehört dem Seienden an (c. 7. 8). Zugleich wird durch diesen Unterrichtsgegenstand die Denkkraft geschärft; er wirkt formal bildend (526 B).

Es folgt die Geometrie. Auch sie ist, wie die Arithmetik, für den Herrscher von praktischem Gebrauche, zugleich aber hat sie ein immer Seiendes zum Gegenstande. Es wird durch sie die Erkenntnis der Idee des Guten (als des Einheitspunktes der Ideenwelt überhaupt) vorbereitet (c. 9).

Unter der Geometrie war hier nur die ebene Geometrie verstanden, die es mit Flächen zu tun hat (528 D). Als Drittes mufs aber die höhere Stufe dieser Wissenschaft, deren Gegenstand die Körper bilden, die Stereometrie, hinzutreten. Diese ist freilich kaum noch erfunden (528). Den vierten Gegenstand bildet sodann die Astronomie, die das Körperliche in Bewegung zeigt (528 A, E). Auch bei ihr wird der praktische Nutzen und die formal bildende Kraft hervorgehoben (527 D, 530 C). Die Hauptsache aber ist, dafs die Bewegung der astronomischen Körper ein sinnliches Abbild der wahren Bewegung, der Bewegung an sich, liefert, die nur begrifflich zu erfassen ist. (Gemeint ist wohl die Bewegung des Denkens, die schon im Timäus in diesem Sinne vorkam, oder auch die im Verhältnis der Ideen zu einander vorkommende Bewegung, von der im Sophistes

die Rede war.) Die blofse Kenntnis der Himmelserscheinungen ist für den wahren Astronomen Nebensache (530 C).

Fünftens wird dann auf einen rein theoretischen Betrieb der Musik hingewiesen, der die Tonfolgen auf Zahlen zurückführt. Dieser müfste auf den Nachweis abzielen, welche Zahlenverhältnisse Harmonie ergeben und warum. So würde auch die Musik auf die Erkenntnis des „Schönen und Guten" (d. h. des wahrhaft Seienden) vorbereiten (c. 12).

Dies alles aber ist nur Vorstufe zur Dialektik. Diese sucht durch das Denken allein ohne alle Hilfe der Sinne das wahrhaft Seiende. Jene anderen Wissenschaften bleiben immer noch bei unbewiesenen Voraussetzungen stehen; die Dialektik schreitet zum Ausgangspunkte selbst fort. Ihr Organ ist das reine Denkvermögen (diánoia). Sie ist der höchste Unterrichtsgegenstand (c. 13. 14). Gemäfs der Existenz der Begriffe als Wesenheiten ist sie (nach späterem Sprachgebrauch) Logik und Metaphysik in einem.

Nachdem dieser Unterrichtsplan für die Herrscher aufgestellt ist, wird die Bestimmung des Urstaats, dafs die Herrscher die im Wächteramt Erprobten sein sollen, förmlich und ausdrücklich widerrufen. Ein so umfassender Lehrkursus kann unmöglich noch in vorgerückten Jahren bewältigt werden. Schon im Knabenalter müssen die Höherbefähigten ausgewählt und mufs mit dieser wissenschaftlichen Ausbildung begonnen werden (536 C ff.). Danach gestaltet sich denn der gesamte Bildungsgang der künftigen Herrscher folgendermafsen. Zunächst haben sie bis zum 20. Lebensjahre zwei bis drei Jahre lang die sehr anstrengende gymnastische Ausbildung durchzumachen, die eine gleichzeitige geistige Anspannung ausschliefst (537 B). Es folgt dann bis zum 30. Lebensjahre ein mehr übersichtlich gehaltener Kursus in den vorstehenden wissenschaftlichen Fächern. Bei diesem tritt die dialektische Befähigung zu Tage. Diese bildet dann den leitenden Gesichtspunkt für eine mit der gröfsten Vorsicht vorzunehmende zweite Auswahl. Dann folgt der definitive Kursus der Ausgewählten. Derselbe dauert fünf Jahre. Nach dieser Zeit,

also mit 35 Jahren, werden sie Herrscher, aber zunächst für einen fünfzehnjährigen Zeitraum nur auf Probe. Erst die in dieser Probe bewährten Fünfzigjährigen sind die eigentlichen Herrscher. Abwechselnd verbringen sie ihre Zeit in der Ideenschau und, wenn die Reihe sie trifft, in einem staatlichen Amte, bis ans Ende ihrer Tage. Nicht als einen Vorzug sehen sie diese Herrschertätigkeit an, sondern als ein notwendiges, dem Staate gebrachtes Opfer (540 B). Schon früher ist betont worden (519 D), dafs die zum höchsten Glück der Ideenschau Gelangten nur zwangsweise und notgedrungen sich mit den irdischen Angelegenheiten befassen, und es ist im Zusammenhange damit auf sie die Betrachtung des Urstaats übertragen worden, dafs nicht einem einzelnen Stande im Staate ein hervorragendes Mafs von Glückseligkeit gewährleistet werden kann, wozu kommt, dafs sie durch die ihnen lästige Mühewaltung des Herrschens dem Staate die auf sie verwandte Arbeit der Ausbildung ersetzen (VII. 5).

Den vollendeten Herrschern liegt auch die Ausbildung des Nachwuchses zum Herrscherstande ob. Wenn sie zu den „Inseln der Seligen“ abscheiden, wird man ihnen feierliche Totenfeste veranstalten, bei denen sie, falls das delphische Orakel dies gutheifst, als übermenschliche Wesen (Dämonen), andernfalls als „glückselige und göttliche Menschen“ gepriesen werden (540 B C). Ausdrücklich wird auch hier betont, dafs alles Gesagte in gleichem Mafse auch auf die Frauen seine Anwendung haben soll, vorausgesetzt, dafs sie das erforderliche Mafs der Begabung besitzen (540 C).

Diese wahrhaft beglückende Staatsform kann in die Wirklichkeit übergeführt werden. Man mufs alle, die über zehn Jahre alt sind, aus dem Staate entfernen und aufs Land schicken, die unter zehn Jahre alten aber in neuer Weise aufserhalb der bisherigen Sitten, die auch die ihrer Eltern sind, heranbilden (540 E). Ob sich diese nur flüchtig berührte radikale Mafsregel nur auf die künftigen Herrscher beziehen soll oder auf alle, wird nicht gesagt. Jedenfalls hat Plato in diesem Abschnitt noch viel vollständiger als

auf den beiden früheren Stufen unserer Schrift den Stand der Erwerbenden und Gehorchenden aufser acht gelassen.

Hier ist nun zunächst sonnenklar, dafs gegenüber dem Urstaat in der Vorbildung der aus dem Kriegerstande hervorgehenden Herrscher eine unendlich tiefgreifende Umgestaltung vorgenommen worden ist. Plato selbst bezeugt dies. Aber auch der Gesichtspunkt, den Musterstaat zur Veranschaulichung der Gerechtigkeit zu benutzen, ist hier völlig geschwunden. Der leitende Gesichtspunkt ist wieder, wie beim Urstaat, der „Staat der Glücklichen", freilich in erhöhter Potenz und unter fast ausschliefslicher Berücksichtigung der leitenden Klasse. Dafs die niederen Naturen unter der durch kein Gesetz gebundenen Willkürherrschaft dieser Weisen glücklich leben werden, wird mehr vorausgesetzt als nachgewiesen.

Die neue Erziehung der Herrscher nun entspricht ganz dem im Phädon aufgestellten Lebensziel: es ist die Erziehung der Sterbenwollenden. Für die durch ihre Begabung zur Verfolgung dieses Ziels Befähigten wird der Staat, indem er ihnen die entsprechende Erziehung angedeihen läfst, zur Heilsanstalt. Ob die anderen beiden Stände in der Richtung auf das jenseitige Heil, die ewige Anschauung des Seienden, gefördert werden, erfahren wir nicht. Wie es scheint, müssen sich diese mit der diesseitigen Glückseligkeit begnügen. Denn auch die im Kriegerstande anerzogene gewohnheitsmäfsige Tugend steht im Phädon in sehr niedriger Geltung. Es liegt hier eben ein krasser Geistesaristokratismus vor.

Von besonderem Interesse ist die strenge Bezugnahme der Erziehungsmafsregeln auf den Erziehungszweck in der Unterweisung der künftigen Herrscher. Die meist schon bei Sokrates (Xenoph. Mem. IV. 5) vorkommenden Unterrichtsgegenstände, die dort aber ausschliefslich den praktischen Zwecken dienen, werden hier vertieft, um in stufenweiser Anordnung den Geist vom Sinnlichen, Werdenden, Veränderlichen dem wahrhaft Seienden zuzuführen. Auch dafs die Schärfung des Denkens durch diese Stoffe, die formale Bildung, als ein sich von selbst ergebendes Neben-

produkt der inhaltlichen Aneignung bezeichnet wird, zeugt von einem tiefen pädagogischen Verständnis. Bemerkenswert ist, dafs hier, wo es sich um die Ausbildung von Herrscherpersönlichkeiten handelt, Plato ganz offenbar auf die Grundzüge des sokratischen Erziehungsplans, wie ihn auch Xenophon schildert, zurückgegriffen hat. Die höhere Naturbefähigung, die Unterrichtsgegenstände, alles erinnert an Sokrates. Nur ist freilich, entsprechend dem völlig veränderten Erziehungszweck, der in erster Linie in der Anleitung zur Ideenschau besteht, alles das entsprechend verändert und umgestaltet.

Ganz besonders deutlich tritt endlich zu Tage, dafs Plato diese Anwendung der Phädonlehre auf den Musterstaat unter dem Eindruck der Berufung nach Syrakus vornahm. Sicher glaubte er nach den Schilderungen Dions an diesem und dem Kreise seiner Geistesverwandten, die sich mit einer Gruppe brutaler Sinnenmenschen um den Einflufs auf den jungen Tyrannen stritten (Nepos Dion c. 3f.; Plutarch Dion c. 11), ein Material zur Heranbildung eines idèalen Herrscherstandes auf dem Boden der Ideenschau zu finden. Und auch die Bezugnahme auf den jungen Dionys an der Stelle, wo er den Vorzug des auf dem Throne geborenen Höherbefähigten vor anderen seinesgleichen betont (VI. 14), ist offenkundig. Diese Sachlage spiegelt sich auch noch in dem „Jetzt oder Nie“ als dem ausschlaggebenden Beweggrunde zur Reise im siebenten Briefe (328), der freilich die überirdische Eigenart seines damaligen Staatsideals nicht zur Geltung bringt.

So trat er denn mit dem verhimmelten Reformprojekt als Sechzigjähriger, sein ihm so teures Studium und Lehramt im Stiche lassend (7. Brief 329 B), die mühselige Reise an. Für den praktischen Politiker Dion mochte die phantastische Gestalt, in der ihm Platos Reformpläne nach fünfundzwanzigjähriger Trennung entgegentraten, keine geringe Enttäuschung bilden. Über die jetzt sich abspielenden Ereignisse gibt den genauesten Bericht, dessen Zuverlässigkeit freilich zweifelhaft ist, der siebente Brief. Schon bei Platos Ankunft steht Dion in dem Verdacht, sich selbst der

Tyrannis bemächtigen zu wollen. Trotz Platons nachdrücklicher Verteidigung wird Dion ein Vierteljahr nach Platos Ankunft in die Verbannung geschickt (vgl. auch Plutarch, Dion 13, 14). Dions Gesinnungsgenossen und mit ihnen Plato hegen die gröfste Besorgnis, ebenfalls von den Gegenmafsregeln des Tyrannen betroffen zu werden. Schon hat sich in der Stadt das Gerücht verbreitet, Plato sei hingerichtet worden. Der Tyrann aber läfst sie kommen und versichert sie seiner Gnade. An Platos Verbleiben ist ihm der Volksstimmung wegen alles gelegen, und so hat er denn Mafsregeln getroffen, um ihm die Abreise unmöglich zu machen. Zugleich legt er es darauf an, Plato von Dion zu sich herüberzuziehen. Der Erwartung Platos dagegen, er werde sich in ernstlichem Studium und Hören seiner Vorträge ihm inniger nähern, entspricht er schon aus der Berechnung nicht, dafs er damit die Gegner Dions gegen sich aufbringen werde. So scheitern alle Bemühungen Platos, bei dem jungen Tyrannen „ein Verlangen nach dem philosophischen Leben zu entzünden“ (329 C ff.). Abgesehen von allem andern hatte Dionys offenbar keine Lust, sich mit dem fünf- bis fünfzehnjährigen Kursus im platonischen Wissenschaftssystem zu belasten. Bezeichnend in dieser Beziehung ist der Rat, den nach dem dritten, angeblich später an Dionys selbst gerichteten Briefe Plato damals dem Tyrannen gegeben haben soll, entweder überhaupt keine Reformen vorzunehmen oder sich vorher mit der Geometrie (diese hat Dionys nur spöttisch aus dem ganzen Unterrichtssystem hervorgehoben) vertraut zu machen (319 C.). Über die Art, wie diese für Plato so unerquickliche Lage ihr Ende erreichte, hat der siebente Brief nichts. Nach dem dritten Briefe (316 E f.) erfolgte Platos Abreise infolge eines gütlichen Übereinkommens, bei dem der Tyrann versprach, binnen kurzem Plato gleichzeitig mit Dion zurückkommen zu lassen, um eine Aussöhnung mit letzterem herbeizuführen. (Vgl. auch Plutarch, Dion 15, 16). Noch vor seiner Abreise bringt er die schon früher erwähnte Annäherung zwischen Dionys und Archytas nebst anderen, ihm von seiner ersten Reise her bekannten Tarentinern zu stande (7. Brief 338 C).

Die nach dem Vorstehenden in Aussicht genommene letzte Reise Platos fand im Jahre 361 statt. Von Dionys, sowie auch von Dion, dem noch immer Verbannten, der auch seinerseits auf die Aussöhnung durch Plato hoffte, war er dringend zu der Reise aufgefordert worden (317 A). Nach einer anderen Angabe war auch zu Plato das Gerücht gedrungen, Dionys sei aufs neue von gewaltigem Eifer für die Philosophie erfüllt, weil er sich philosophisch Gebildeten gegenüber starke Blöfsen gegeben habe (338 f.). Auch die tarentinischen Freunde sollen Plato um die Reise gebeten haben (7. Brief 339 D; Plutarch, Dion 18). So fafst er nochmals Hoffnung auf Verwirklichung seiner Ideale durch den Tyrannen (339 E). Er wird auch diesmal hoch aufgenommen und beginnt sogar dem Tyrannen philosophische Vorträge zu halten, die aber nicht über einen einzigen hinauskommen (341 A, 345 A). Doch der Bruch der in Bezug auf Dion gegebenen Versprechungen und die fortdauernden Beweise von Übelwollen und Mifstrauen gegen Dion führen bald eine Spannung herbei. Plato gerät in eine Art von Gefangenschaft. Sein Leben ist bedroht. Und nur durch die Fürsprache des Archytas und der tarentinischen Freunde wird ihm 360 die Abreise ermöglicht (317 C ff., 350 A B, 340 A). Die nunmehr schrankenlos in boshaften Handlungen sich ergehende Feindschaft des Tyrannen gegen Dion veranlassen diesen zu einem Zuge gegen Syrakus. Er bemächtigt sich (357) leicht der Herrschaft, wird aber 353 ermordet. Es gelingt sogar Dionys 346, noch einmal der Tyrannis sich zu bemächtigen, doch zwingt ihn 343 Timoleon, ihr für immer zu entsagen. Nach diesem Zeitpunkt lebte er in Korinth. Sein dortiges Zusammentreffen mit dem Kyniker Diogenes ist früher erwähnt worden.

14. Die Alterslehre Platos (360—347).

Als Plato 360 von der letzten sizilischen Reise zurückkehrte, war er 67 Jahre alt. Es verbleibt von da bis zu seinem Tode noch ein Zeitraum von 13 Jahren. Auch in dieser letzten Lebenszeit nun ist bei ihm der Trieb, seine Gedanken umzugestalten und zu verbessern, nicht erloschen.

Dies spiegelt sich schon ganz äufserlich in der Angabe, er sei schreibend gestorben (Cic. Cato m. 13), und tritt auch für unsere Kenntnis noch in mehreren Erscheinungen hervor. Insbesondere äufsert sich dieser Trieb in dieser letzten Phase als ein Streben nach Übereinstimmung mit der gegebenen Wirklichkeit sowohl auf dem theoretischen als auf dem praktischen Gebiete.

Zunächst legt ihm Aristoteles, der von 367—347 der Akademie angehörte, Bestimmungen über die Ideen bei, die in den bisher erwähnten Schriften nicht vorkommen, die daher als eine Umgestaltung der Ideenlehre in diesem letzten Zeitraum betrachtet werden müssen. Bei dem geringen Interesse dieser Änderung wird es genügen, über diesen Punkt nur das Notwendigste anzuführen, zumal die Angaben des Aristoteles nur in gelegentlichen, nur teilweise verständlichen Andeutungen bestehen.

Als Abweichung von seiner früheren Lehre mufs es erscheinen, wenn Aristoteles (1028 b, 19) angibt, Plato habe drei Arten von Wesenheiten angenommen, die Ideen, das Mathematische (worunter nach anderen Stellen die Zahlen zu verstehen sind) und die sinnlichen Körper. Er mufs hiernach also zunächst den sinnlichen Einzeldingen wieder ein selbständiges Sein zugeschrieben haben. Ferner treten hier die Zahlen als eine besondere „Wesenheit" neben den Ideen auf. Dafs diese zweite Änderung eine Konsequenz der ersten war, erhellt aus folgender Betrachtung.

Im Timäus waren die Einzeldinge Abbilder der Ideen als Urbilder im Räumlichen als Stoff gewesen. Im Phädon war die Vielheit der Einzeldinge nur eine getrübte Erscheinungsweise der entsprechenden einheitlichen Idee. Bei beiden Betrachtungsweisen konnte die Schwierigkeit nicht aufkommen, dafs das Einheitliche zugleich eine Vielheit sein sollte. Sobald aber mit dem Gedanken, dafs die Ideen das einzig Reale an den Dingen seien, die Fassung der vielen Einzeldinge als „Wesenheiten" verbunden wurde, entstand die Schwierigkeit, dafs nunmehr die zugehörige Idee ihre Einheit verlor und als in un-

begrenztem Mafse zerteilt gedacht werden mufste. Dieser Schwierigkeit sollte durch Zwischenschiebung der Zahlen begegnet werden. Wie dies gemeint ist, scheint aus folgender Äufserung des Aristoteles hervorzugehen, in der zwar Plato nicht genannt wird, die aber sich unverkennbar mit der vorliegenden Frage beschäftigt (1002 b, 12): Das ‚Mathematische‘ (d. h. die Zahlen) ist in anderen Punkten von den Sinnendingen verschieden; darin aber stimmt es mit diesen überein, dafs es auch von ihm eine Vielheit von Gleichartigem gibt.“ Das kann doch nur heifsen, dafs man jede beliebige Zahl als beliebig oft existierend denken kann, was bei den Ideen ausgeschlossen ist. Im Zusammenhange mit dieser Äufserung werden auch hier die drei Arten der Wesenheiten aufgezählt, und zwar als das Sinnliche, das Mittlere und die Ideen. Offenbar sind hier unter dem Mittleren die Zahlen zu verstehen. Sie bilden vermöge der mit den Sinnendingen gemeinsamen Eigentümlichkeit, beliebig oft gesetzt werden zu können bei im übrigen unsinnlicher Beschaffenheit, ein geeignetes Mittelglied zwischen der einheitlichen Idee und den vielen entsprechenden Sinnendingen, ein Hilfsmittel, um bei der Nichtannahme eines Stoffes dem Ungedanken einer unbegrenzten realen Zerteilung der Ideen zu entgehen. Die Idee wird schon in der unsinnlichen Sphäre zur Zahl. In dieser ist ihr Wesen vervielfältigt und zerteilt, und so ist es leichter, den Übergang zur unbegrenzten Vielheit der Einzeldinge zu finden. Diese Andeutung mag genügen, um wenigstens die Richtung zu kennzeichnen, in der sich mutmafslich diese abstrusen Spekulationen der letzten Lebenszeit Platos bewegten. Schon dies Wenige aber zeigt uns, dafs Plato bei eigensinnigem Festhalten an den Ideen als dem einzig wahrhaft Seienden doch einen Weg suchte, um auch der Erscheinungswelt ein höheres Mafs von Realität beilegen zu können, als im Phädon und dem letzten Bestandteil des Staates geschehen war.

In noch viel entschiedenerer Weise zeigt sich in der letzten Schrift Platos, den „Gesetzen“, die zugleich alle anderen an Umfang übertrifft, dies Streben nach Anpassung ans erfahrungsmäfsig Wirkliche auf dem praktischen Gebiet.

Es wird berichtet (D. L. III. 37), dafs Plato die „Gesetze“ auf Wachstafeln geschrieben, d. h. nach dem Schreibgebrauche der Zeit im Unreinen, im noch unvollendeten Entwurfe, hinterlassen und dafs sein Schüler Philipp von Opus sie abgeschrieben und veröffentlicht habe. Dieser sei auch der Verfasser des am Schlusse angehängten „Nachworts zu den Gesetzen“ (Epinomis), das allerdings ganz abweichende und dem platonischen Denken überhaupt fremde Dinge behandelt. Dies Gepräge des noch unvollendeten Entwurfs zeigt denn die Schrift auch aufs deutlichste. Auch scheinen an manchen Stellen durch den Abschreiber die einzelnen Wachstafeln in unrichtiger Reihenfolge aneinandergereiht zu sein. Auf den späten Ursprung der Schrift deutet auch eine Anspielung auf ein Zeitereignis. Als 357 Dion sich der Stadt Syrakus bemächtigte, nahm Dionys das unteritalische Lokri ein nnd herrschte dort bis zu seiner Rückkehr nach Syrakus 346. Auf diesen Sieg über Lokri findet sich eine Anspielung (638 B).

Zu dieser Spätzeit seines Lebens und namentlich auch zu den in Syrakus mit seinen Heilanstaltsidealen gemachten trüben Erfahrungen stimmt denn auch der Inhalt unserer Schrift und die ausdrücklichen Zeugnisse, die sie selbst über ihren Zweck ablegt. Die „Gesetze“ entwerfen wie der „Staat“ einen Musterstaat, aber einen solchen, der nicht nur vom Erlösungsstaate der letzten Umarbeitung des „Staats“, sondern selbst von der völligen Aufhebung der Volkssouveränität, sowie der Ehe und des Privateigentums bei der herrschenden Klasse im Urstaat himmelweit verschieden ist. Das Lebensziel der wahren Erkenntnis in einem körperfreien Jenseits wird hier auch nicht einmal mehr für eine auserlesene Minderheit verfolgt, und auch die diesseitige Glückseligkeit aller soll nicht mehr wie im Urstaat dadurch erreicht werden, dafs die gesamte Staatsgewalt in den Händen einer auserlesenen Minderheit vereinigt wird. Plato kehrt zum Prinzip der Volkssouveränität zurück und trifft nun auf dieser Grundlage Vorkehrungen mannigfacher Art, um der Zuchtlosigkeit zu wehren und für alle die Verwirklichung eines Ideals diesseitiger Glück-

seligkeit herbeizuführen, dessen Grundlinien sehr bestimmt entworfen werden. Dieses neue Glückseligkeitsideal, das jedoch nur dogmatisch, ohne wissenschaftliche Begründung, aufgestellt wird, hat geradezu den Ausgangspunkt gebildet für die frühesten Bestrebungen der folgenden Periode, für das Lebensziel, das höchste Gut, eine wissenschaftliche Begründung zu finden. Diese Schrift Platos steht somit hart an der Grenze der beiden Perioden. Wegen dieser vielfachen, sowohl für das Denken Platos als auch für die weitere Entwicklung ihr zukommenden Bedeutung mufs ihr noch ein besonderer Abschnitt gewidmet werden.

Nach einer dritten Richtung endlich müfsten wir eine Umgestaltung des Denkens Platos in diesem Zeitraum annehmen, wenn angenommen werden könnte, dafs der unter seinen Schriften stehende Dialog „Philebos" wirklich von ihm verfafst wäre. In diesem Falle hätte Plato geradezu in die den Anfang der dritten Periode bezeichnende wissenschaftliche Diskussion über das wahre Lebensziel noch selbst eingegriffen und wäre damit geradezu in die folgende Periode noch selbst hinübergetreten. Es ist jedoch aus vielen Gründen im höchsten Grade zweifelhaft, dafs diese Schrift ihm selbst angehört. Jedenfalls gehört sie ihrem Inhalt und Zwecke nach in die folgende Periode und mufs dort an der ihr zukommenden Stelle zur Besprechung kommen.

15. Der Staat der Gesetze.

In den „Gesetzen" soll nicht der bestmögliche Staat entworfen werden. Es gibt eine dreifache Abstufung der Staatsverfassungen. Im besten Staate ist nicht nur das Privateigentum und die Familie aufgehoben, sondern es ist darin durch eine tiefeingreifende Erziehung sogar eine völlige Einhelligkeit im Gefühlsleben und in den Werturteilen erzielt. Alle halten ein und dasselbe für erstrebenswert und zu meiden (739). Offenbar denkt hier Plato an die Erziehung der Wächter im Urstaat. An den hohen Flug, den im Staate von 367 die Erziehung der Herrscher nahm, erinnert er nicht einmal mit einer Andeutung. Nur in einzelnen gelegentlichen Bemerkungen zeigt sich, dafs ihm selbst

die jenseitigen Dinge noch immer als die wichtigeren gelten. Die irdischen Angelegenheiten müssen zwar geordnet werden, sind aber im Grunde einer grofsen und ernsten Bemühung nicht wert. Das eigentliche Glück ist in ihnen nicht zu finden. Nur die Gottheit ist ernster Bemühung wert. Der Mensch (in seinem Erdenleben) ist nur ein Spielzeug der Gottheit (803 B f.). Auch der Gott der Unterwelt ist der Verehrung würdig, denn die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper ist durchaus nichts Besseres als ihre Trennung (828 D).

Der beste Staat ist ein Staat „für Götter und Göttersöhne“. Gegenwärtig aber handelt es sich um einen Staat zweiten Ranges. Gemeinsamkeit des Besitzes ist ein der Denkweise des heutigen Geschlechts nicht fafsbares Ideal. Für den weiteren Verlauf der Schrift wird eine Darstellung auch noch der dritten Rangstufe in Aussicht genommen, zu der es aber nicht gekommen ist (739 E f.). Selbst in diesem zweiten Staate müssen, um ihn folgerecht durchzuführen, noch sehr weitgehende Opfer an Bewegungsfreiheit und natürlichen Neigungen gebracht werden (746), und er kann, weil er nicht mit Göttersöhnen und Heroen, sondern mit schwachen Menschen als seinen Bürgern zu rechnen hat, selbst strenger Strafbestimmungen nicht entraten (853 B ff.).

Nach welchen Gesichtspunkten nun dieser Staat aufgebaut wird, und wie er sich demgemäfs gestaltet, sowie auch, dafs in einzelnen Teilen der Schrift Unfertigkeit und mangelhafte Anordnung zu Tage tritt, das wird am besten durch eine knappe und gedrängte Inhaltsangabe der Schrift deutlich werden.

Drei Greise, ein Athener, ein Kreter und ein Spartaner, spazieren auf Kreta von Knossos, der Stadt des Minos, des ruhmreichen kretischen Gesetzgebers, nach dem in der Nähe gelegenen Zeusheiligtum und unterhalten sich unterwegs über Gesetzgebung und Staatenbildung. Sehr bald kommt es zur Aufstellung des wahren Staatsziels: Glückseligkeit der Bürger durch den Besitz aller Güter. Es gibt aber menschliche und göttliche Güter. Die menschlichen sind: Gesundheit, Schönheit, Stärke, Reichtum, die göttlichen: Ein-

sicht, Sophrosyne, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Letztere stehen „durch Natur" ersteren voran. Hier treten die vier Kardinaltugenden ohne jenen inneren Zusammenhang auf, den die erste Umarbeitung des Staats zwischen ihnen hergestellt hatte. Dieser Zusammenhang ist hier fallen gelassen. Auch weiterhin wird nicht versucht, eine innere Einheit dieser Vierzahl nachzuweisen, auch wo ausdrücklich auf diesen Punkt die Rede kommt (963 C ff.).

Nach dieser Rangordnung der Güter mufs sich der Gesetzgeber bei seinen Einrichtungen richten, und zwar mufs er unter den göttlichen Gütern wieder der vernünftigen Einsicht den höchsten Rang beilegen (631 B ff.). Dieser Ausgangspunkt wird aber nicht weiterverfolgt. Es folgen unzusammenhängende Bemerkungen über einige spezielle Obliegenheiten des Gesetzgebers, an die sich eine Kritik der kretisch-spartanischen Gesetzgebung durch den Athener anschliefst. Diese Kritik kommt aber nicht zu dem ihr durch eine voraufgeschickte Disposition (632 E) vorgesteckten Ziele, gerät vielmehr auf ganz seltsame Abwege, nämlich auf die Erwägung, unter welchen Umständen in einem normalen Staatswesen die Pflege der Trunkenheit von nöten ist. Diese weit ausgesponnene, vielfach einer unfreiwilligen Komik nicht entgehende Erörterung (641 D—674 C) hat für den Grundgedanken nur dadurch Bedeutung, dafs in ihrem Verlaufe auf die notwendige gesetzliche Einschränkung der Dichter und Künstler hingewiesen wird. Diesen darf nicht gestattet werden, in ihren Produktionen dem Geschmacke der Menge zu schmeicheln (658). Gewifs ist die Erregung von Lust Zweck der Kunst, aber nicht der Lust des ersten besten, sondern des Tugendhaften. Die Gesetzgebung hat dafür zu sorgen, dafs von Kind an alle gewöhnt werden, in der gleichen Weise Lust und Unlust bei den Kunstschöpfungen zu empfinden wie die vorbildlichen Greise. Nicht direkt, sondern auf diesem indirekten Wege des berichtigten Geschmacksurteils soll die Kunst sittlich bilden (658 E—660 E). Dies führt dann auf nochmalige Betonung der für den Staat mafsgebenden Güterlehre.

Was nämlich von der Menge ein Gut genannt wird, wird

mit Unrecht so genannt. Nach dem Urteil der Menge ist das oberste Gut Gesundheit; dann kommt Schönheit, dann Reichtum. Sie rechnet ferner zu den Gütern normale Beschaffenheit der Sinne, Macht, endlose Fortdauer des Lebens. Diese vermeintlichen Güter aber sind dies nur für Gerechte und Fromme; für Ungerechte sind sie Übel. Für diese ist das Leben selbst das gröfste Übel, erst recht, wenn es unvergänglich wäre, denn sie sind im Besitze aller dieser Güter trotzdem unglücklich (661 f.). Diese Güterlehre mufs im wahren Staate obligatorisch, als Glaubenssatz gelten. Bei schwerer Strafe müssen die Dichter und die Bürger überhaupt genötigt werden, sich zu ihr zu bekennen (661 C, 662 B). Der Beweis, dafs sie die richtige ist, wird dadurch geführt, dafs sie die lustvollste ist (663 A). Hier tritt der alte sokratische Satz auf: „Niemand wird sich überreden lassen, freiwillig das zu tun, was nicht mehr Lust als Unlust nach sich zieht." Die Menge freilich urteilt über die zeitlich fernen Wirkungen wie Kinder; sie liegen ihr im Dunkel. Der Gesetzgeber aber soll sie eines Besseren belehren (663 B). Dieser Beweis aber wird dadurch geführt, dafs Ehre lustvoll, Schande unlustvoll ist, und dafs erstere der Gerechtigkeit, letztere der Ungerechtigkeit folgt. Wäre dies nicht die Wahrheit, so wäre es wenigstens eine heilsame Lüge (663 D f.).

Von den dem Preise der Tugend gewidmeten Chören wird dann wieder zum Thema des Weines übergelenkt; die kretische Verfassung ist ganz aus dem Gesichtskreise geschwunden.

Mit ganz neuem Ansetzen wird hierauf auf die Entstehung des Staats überhaupt eingegangen, mit kritischen Bemerkungen über mancherlei Mifsstände in den geschichtlich hervorgetretenen Staaten (Buch III). In diesem Zusammenhange wird für den rechten Staat nochmals die Forderung aufgestellt, dafs in ihm die verschiedenen Güter nach ihrem wahren Werte geschätzt werden müssen. Und zwar werden jetzt d r e i Güterklassen aufgestellt: Güter der Seele („wenn in ihr Sophrosyne vorhanden ist") als die oberste, Güter des Körpers als die zweite und äufsere Güter als die

dritte (697 B). Diese Rangordnung ist nicht verschieden von der früheren, zweiteiligen, doch scheint, wie das Folgende zeigt, der Kreis des Erstrebenswerten etwas weiter gezogen zu sein.

Im vierten Buch wird nun das Material, aus dem der Musterstaat hergestellt werden soll, in zwei offenbar einander ausschliefsenden Weisen, also in einem doppelten Entwurfe, dargeboten. Einmal handelt es sich um eine ganz neue Kolonie, mit deren Gründung der Kreter beauftragt ist (702 B f., 707 E ff.). Ganz bald darauf (709 B ff.) aber fordert der Gesetzgeber für sein Experiment einen Staat, der von einem jungen, intelligenten und tugendhaften Tyrannen beherrscht wird. Im weiteren Verlaufe behält die neue Kolonie die Oberhand (736, 744 B, 751 E, 754), doch taucht auch der Fall des vom Tyrannen beherrschten Staates gelegentlich wieder auf (735 D). Einmal werden sogar beide Fälle nebeneinandergestellt (738 B). Die Gesetzgebung beginnt. Als Prinzip für die zu wählende Verfassung wird aufgestellt, dafs sie nicht Sonderinteressen, sondern dem gemeinen Besten zu dienen hat (712—15). In einer feierlichen Ansprache (716—718 B) wird den neuen Bürgern dargetan, dafs wahrer Götterdienst die Grundlage des Staatslebens sein mufs. Hierauf soll die Gesetzgebung selbst beginnen (718 C). Es werden einige Verordnungen über die Ehe aufgestellt (721). Dann der Grundsatz, dafs den Gesetzen Einleitungen vorangeschickt werden sollen, die über ihre Zweckmäfsigkeit und Notwendigkeit unterrichten (722 C ff.). Hierauf (Anfang von Buch V) folgt ganz offenbar die Fortsetzung jener feierlichen Anrede an die Bürger. Das Dazwischenstehende ist also an die unrechte Stelle geraten. Nächst den Göttern ist die Seele das wertvollste Besitztum des Menschen. Nächst den Göttern mufs sie am meisten geehrt werden. Wer ihr allen Willen läfst, wer nie seine eigene Schuld eingesteht, schädigt sie. Dasselbe gilt vom Sinnengenufs, von der feigen Furcht vor Gefahren und Beschwerlichkeiten, insbesondere von der Todesfurcht, da ja vielleicht der Zustand nach dem Tode ein glücklicherer ist als im Diesseits, also das irdische Leben vielleicht überhaupt

kein Gut ist. Auch wer körperliche Schönheit oder Reichtum über die Tugend setzt, entehrt die Seele. Die gröfste Strafe ist, schlecht zu werden (726—8).

Das dritte wertvolle Besitztum ist der Körper. Er wird recht geehrt, wenn man nicht nach einem einzelnen der körperlichen Güter gesondert strebt, nach Schönheit oder Kraft, Gewandtheit, Gröfse, Gesundheit, sondern nach der richtigen Vereinigung dieser verschiedenen Güter (728 D f.). Hier nun verwischt und verdunkelt sich der Fortgang der Rede; Fremdes mengt sich ein. Wir können hier das einzelne auf sich beruhen lassen. Doch sei betont, dafs in diesen zerrissenen Zusammenhängen einige bemerkenswerte Gedanken auftauchen. Niemand ist freiwillig ungerecht, weil niemand sein eigenes Unglück will (731 C): der ethisch intellektualistische Jugendgedanke aus dem Protagoras! Wir begehren Lust, verabscheuen Unlust; den Mittelzustand wünschen wir bei vorhandener Unlust, wünschen wir nicht bei vorhandener Lust. Geringere Unlust, mit gröfserer Lust verbunden, wünschen wir; umgekehrt, wenn die Unlust gröfser ist als die begleitende Lust. Ist beides im Gleichgewicht, so schweigt der Wunsch. In bezug auf das Ganze des Lebens wünschen wir starke Mengen von Lust und Unlust, wofern nur erstere das Übergewicht hat. Doch gilt auch das als ein wünschenswerter Zustand, wenn bei nur geringen Graden von Lust und Unlust die Lust überwiegt. Ein Leben, in dem beides im vollständigen Gleichgewicht ist, kann nicht als wünschenswert gelten (733 B ff.). Ein Bekenntnis zur Positivität der Lust wie der Unlust mit kürzester Übersicht der möglichen Fälle!

Schliefslich wird erklärt, dafs nunmehr die Einleitung zur Gesetzgebung beendigt sei und diese selbst beginnen könne (734 E).

Diese beginnt denn auch in der Tat. Zunächst werden aus der Zahl der Kolonisten, die sich zusammengefunden haben, die weniger wünschenswerten Elemente ausgeschieden und die Zahl der Bürger auf 5040 eingeschränkt, welche Zahl sich dadurch empfiehlt, dafs sie in der mannigfaltigsten Weise (in 59 verschiedenen Weisen) teilbar ist (738 A). Alle

erhalten gleichwertige Landlose, die nicht veräufsert werden dürfen. Diese Zahl der Familienlose mufs konstant bleiben. Die Bürger treiben keine Handwerke oder Geschäfte, sondern leben vom Landbau (741 E). Als Geld dient eine im Auslande wertlose Münze. Nach dem mitgebrachten Vermögen, das aber auch ein gewisses Mafs nicht übersteigen darf, werden vier Vermögensklassen gebildet, nach denen sich Abgaben und Staatsleistungen, aber auch die Besetzung obrigkeitlicher Ämter richtet. Hier sind einige kleine Unebenheiten stehen geblieben. Die Bürger dürfen kein Gold oder Silber besitzen (742), und doch gibt es bewegliches Vermögen. Bei der Einteilung in die vier Klassen sollen einmal auch Geburt und Tüchtigkeit mit ins Gewicht fallen, dann aber ausschliefslich das Vermögen in Betracht kommen (744 B f.). In diesem Zusammenhange wird abermals betont, dafs die Gesetzgebung stets die wahre Glückseligkeit aller als den Endzweck aller zu treffenden Anordnungen im Auge haben mufs, dafs aber diese wahre Glückseligkeit nur im Besitze der drei Güterklassen in der richtigen Rangordnung besteht. Eine Gesetzgebung wäre verfehlt, die etwa in ihren Anordnungen der Gesundheit eine höhere Wertstufe zuwiese als der Sophrosyne. Mit klarstem Zweckbewufstsein mufs der Gesetzgeber seine Bestimmungen treffen (742 C—744 A). Diese Rangordnung der Güterklassen findet auch an späterer Stelle nochmals ihren Ausdruck (870 B). Die äufseren Güter sind um des Körpers willen da, der Körper um der Seele willen. Daher rangiert der Reichtum als Drittes hinter der Tüchtigkeit der Seele und des Körpers.

In dem so eingerichteten Staate nun kommt das Prinzip der Volkssouveränität dadurch zum Ausdruck, dafs die überaus zahlreichen Behörden durch Volkswahl eingesetzt werden. Dabei wird jedoch gegen das demokratische Prinzip der völligen Rechtsgleichheit aller eine prinzipielle Verwahrung eingelegt (757). Durch die (innere) Ungleichheit wird das (äufserlich) Gleiche ungleich. Auch die Gottheit verfährt in der Zuteilung ihrer Gnadenerweisungen nach dem Prinzip der verschiedenen Würdigkeit. Auch die Staatsweisheit mufs nach diesem „Recht an sich“ die Rechtsgleichheit bemessen.

Doch soll das rein demokratische Prinzip der Gleichheit aller darin zur Geltung kommen, dafs in der Stellenbesetzung in einigen Fällen das Los entscheiden soll. (So auch 756 E, 759 B.) Das Los drückt in der radikalsten Weise die Gleichwertigkeit zwar nicht der Wähler, aber der in ein Amt zu Berufenden aus, freilich aber mutet die Empfehlung des Loses nach den betreffenden Ausführungen des historischen Sokrates eigentümlich an.

In der Praxis kommt die Einschränkung des allgemeinen, gleichen Wahlrechts durch das Prinzip der verschiedenen Würdigkeit bei den verschiedenen Wahlen in verschiedener Weise zum Ausdruck. In einem Falle sind nur diejenigen wahlberechtigt, die an einem Kriege teilgenommen haben (753 B), in einem anderen (bei der Wahl der militärischen Behörden) alle, die mit den Waffen gedient haben oder gegenwärtig dienen (755 C). Bei der wichtigsten Wahl, der des Rates, findet die Wahl durch ein ziemlich kompliziertes Verfahren, vornehmlich aber dadurch statt, dafs jede der vier Vermögensklassen die gleiche Zahl von Ratsmitgliedern wählt, die drei ersten Klassen mit Zwangsbeteiligung an der Wahl (756 C ff.).

Gegenüber diesem Prinzip der Volkssouveränität nun hat Plato eine grofse Anzahl von Gegengewichten geschaffen, durch die sie unschädlich gemacht werden und eine absolute Stabilität der Verfassung gewährleistet werden soll.

Das erste derselben liegt schon in der strengen Aufrechterhaltung einer fast völligen wirtschaftlichen und rechtlichen Gleichheit aller Bürger. Nur mit starker Einschränkung wird die Ungleichheit des beweglichen Vermögens zugelassen; im Landbesitz sind alle gleichgestellt. Ein eigentlicher Unterschied von reich und arm darf nicht aufkommen (742, 745). Deshalb mit ist auch Handel und Handwerk den Bürgern untersagt und rechtlosen Mitbewohnern des Staats zugeteilt (846). Vor dem Gesetz sind alle gleich; von den immerhin geringfügigen Unterschieden im aktiven Wahlrecht war schon die Rede.

Dazu kommt als Zweites die in der Bürgerschaft

genährte Überzeugung von der absoluten Vortrefflichkeit der Staatseinrichtung. Die als Staatszweck zu Grunde liegende Glückseligkeitslehre ist ein auf alle Weise den Bürgern einzuschärfendes Dogma. Schon die erste Anrede des Gesetzgebers war diesem Zwecke gewidmet. Die Einleitungen zu den einzelnen Gesetzen ferner sollen dazu dienen, die Vernunftüberzeugung von der diesem obersten Staatszweck entsprechenden Beschaffenheit der betreffenden Gesetze, von ihrer Zweckgemäfsheit, zu begründen.

Drittens wird den Bürgern der Verkehr mit anderen Staaten, durch den Umsturzgedanken Eingang finden könnten, aufs äufserste erschwert. Von der Münze war schon die Rede. Reisen der Bürger in andere Staatsgebiete bedürfen der Genehmigung, die nur in bestimmt bezeichneten Fällen erteilt wird (949 E ff.). Fremde Reisende, die des Erwerbs oder Vergnügens wegen kommen, unterliegen einer strengen Aufsicht. Kommen sie aber, um von den Staatseinrichtungen Kenntnis zu nehmen, so soll ihnen aller mögliche Vorschub geleistet werden (952 D ff.).

Viertens wachen über der Aufrechterhaltung der einzelnen Staatsordnungen zahlreiche Behörden mit genau abgegrenzten Obliegenheiten, meist mit einer ihrem Wirkungskreise entsprechenden Strafgewalt ausgestattet. Den einzelnen Gesetzen sind strenge Strafbestimmungen beigefügt. Die Gesetze sind ja der geringen Einsicht der Menschen wegen notwendig. Bei vollkommener Einsicht aller bedürfte es keiner Gesetze (875). Das schwerste Vergehen aber nächst der Verletzung der Heiligtümer der Götter ist die Auflehnung gegen das Staatsgesetz, die Neuerungssucht. Solche Umtriebe zur Anzeige zu bringen ist jeder Bürger verpflichtet. Die Inhaber der höheren Ämter, denen sie entgehen oder die sie aus Feigheit nicht zur Anzeige bringen, unterliegen schwerer Verantwortung; die Neuerungssüchtigen selbst trifft der Tod (856 B ff.). Schon durch diese völlige Unangreifbarkeit sämtlicher staatlicher Einrichtungen ohne Ausnahme, die jede gesetzgeberische Tätigkeit ausschliefst, sind der Volkssouveränität die engsten Grenzen gezogen. Aufser den Strafen gibt es auch hohe Ehren-

erweisungen von Gesetzes wegen, besonders für ausgezeichnete Führung von Staatsämtern (946 E f.).

Ein hochbedeutsames Mittel zur Festigung der Verfassung ist fünftens die Erziehung des gesamten Nachwuchses von Staats wegen. Hier tritt zunächst wieder die völlige Gleichstellung der Geschlechter hervor. Die Gleichberechtigung der Frauen ist der einzige Punkt, hinsichtlich dessen sich Plato in seinen verschiedenen Staatsidealen vom Urstaat bis zu den Gesetzen völlig gleichbleibt. Die Teilnahme der Frauen an den Staatsämtern und am Kriegsdienst — trotz der wieder eingeführten Einehe! — wird wie etwas Selbstverständliches in unserer Schrift nur nebenbei berührt (785 B). Wie es scheint, hat Plato nicht nur die weibliche Kraft dem Staate direkt dienstbar machen wollen, sondern auch den unmeſsbaren Einfluſs der Frau auf den Mann als Bestimmungsgrund auf sich wirken lassen. Demgemäſs nehmen denn auch die Mädchen an allen Veranstaltungen der öffentlichen Erziehung, einschlieſslich der Gymnastik, des Reitens und der Waffenübungen, mit demselben gesetzlichen Zwange teil wie die Knaben und Jünglinge (794 D, 804 D ff., 813 D ff.).

Die Erziehung selbst ist im wesentlichen die gleiche musisch-gymnastische, die schon im Urstaat für den Nachwuchs des Kriegerstandes aufgestellt war, hier auf die Jugend des gesamten Bürgerstandes ausgedehnt. Wie dort so wird auch hier namentlich die musische Erziehung in den Dienst der Herstellung des richtigen Seelenzustandes gestellt und in diesem Sinne die strengste Zweckbeziehung auf diesen Punkt mit der gröſsten Entschiedenheit durchgeführt. Nur ist hier das Ziel ein etwas verändertes, nämlich die Heranbildung zur offiziellen, der ganzen Staatseinrichtung zu Grunde liegenden Schätzung der Lebensgüter. In diesem Sinne muſs sich Dichtung, Musik und Tanz unnachsichtlich der Modelung durch das Staatsinteresse unterwerfen, und die betreffenden Bestimmungen sind hier noch viel umfangreicher und vielseitiger als im Urstaat (797 ff., 812 ff., 835 D f.). Neuerungen auf allen diesen Gebieten sind, als geradezu den Bestand der Ver-

fassung gefährdend, streng verpönt (797). Auf die Einzelheiten dieses hochinteressanten und pädagogisch hochbedeutenden, wenngleich heute nur geringes Verständnis findenden Gebietes hier einzugehen, würde zu weit führen. Musik und Tanz ist für Plato ein der Dichtung gleichberechtigter Bestandteil des „Gesinnungsunterrichts“. Auch der Komödie und Tragödie wird in diesem Zusammenhange die ihr im Staatsleben zukommende Bedeutung zugewiesen (816 D ff.).

Aufserdem werden als Gegenstände des öffentlichen Unterrichts auch noch Rechnen, Geometrie und Astronomie bezeichnet, aber ganz so wie bei Sokrates nur in den Grenzen des praktischen Bedürfnisses, ohne wissenschaftliche Finessen (816 E ff.).

Die sechste Stütze der Gesetzesautorität ist eine offizielle Staatsreligion und ein staatlich sanktionierter Jenseitsglaube. Die Staatsreligion wird wie im Urstaat nach dem Bedürfnis des Staats frei zurechtgemodelt. Hier wie dort ist nicht die Wahrheit, sondern das Bedürfnis, die staatliche Ordnung aufrechtzuerhalten, der ausschlaggebende Gesichtspunkt für die Festsetzung der Glaubensartikel. Die zu verehrenden zwölf Hauptgötter sind von Staats wegen festgesetzt, doch werden im ganzen 365 Gottheiten und höhere Wesen verehrt, so dafs, wie in der katholischen Kirche, jeder Tag des Jahres seinen Patron hat (828). Zahlreiche Priesterkollegien und Kultusbeamte aller Art sind von Staats wegen eingesetzt (759); das Opferwesen ist gesetzlich geregelt. Privatheiligtümer sind nicht gestattet (909 D). In allen religiösen Fragen hat das delphische Orakel die letzte Entscheidung (z. B. 856 D).

Gesetzlich vorgeschrieben ist der Glaube, dafs die Seele unsterblich ist und nach dem Tode vor den Göttern Rechenschaft abzulegen hat (959 A f.). Die Lehre von der Vergeltung im Hades und in einem neuen Erdenleben, wo der Missetäter genau das zu erleiden hat, was er verübt hat (der Muttermörder wird als Weib geboren und von den eigenen Kindern erschlagen), wird nur als ein empfehlenswerter Glaube hingestellt (870 D f., 872 E). Dies ist eine

von der in den früheren Dialogen durchaus verschiedene, der indischen Karmalehre verwandte Vorstellungsweise. Der gesetzmäfsige Götterglaube bewahrt vor bösen Taten und gesetzwidrigen Reden. Nur der wird solche freiwillig begehen, der entweder überhaupt nicht an Götter glaubt oder ihr Eingreifen leugnet oder ihre leichte Versöhnbarkeit durch Opfer und Gebete annimmt (885 B, 888 C).

Diese drei Irrlehren müssen durch Gesetze bekämpft werden. Doch wird, nach dem für diese Gesetzgebung überhaupt angenommenen Verfahren, zunächst in Form einer belehrenden Einleitung ihre Haltlosigkeit dargetan. Die erste der drei Ansichten stützt sich auf eine mechanische Naturerklärung, nach der es nur beim Menschen ein zweckvolles Wirken gibt, nach der die Götter eine Erfindung der Gesetzgeber sind und Macht Recht ist (889 f.): Lehren, wie sie wohl in jüngeren Sophistenkreisen gäng und gäbe waren. Auch die Seele besteht nach dieser Lehre aus den Elementen (891 C). Demgegenüber wird bewiesen, dafs an den Anfang alles Seienden das gestellt werden mufs, was die Quelle der Bewegung in sich selbst hat. Dies kann aber nur seelischer Natur sein. Die Bewegung der Welt und der Himmelskörper mufs also im Seelischen ihren Ursprung haben (892—96). Nun kann aber auch die seelische Bewegung als eine geregelte und als eine regellose gedacht werden. Es ist aber die Bewegung der Himmelskörper eine geregelte, eine (wie schon im Timäus oft betont) der Bewegung des Denkens gleiche. Sie setzt also nicht eine unvernünftige und übelwollende, sondern eine vernünftige und wohlwollende Seele als Ursache voraus (896 E ff.). Die Bewegungen der Himmelskörper werden durch göttliche Seelen hervorgebracht. Die Welt ist (nach dem alten Worte von Thales) voll Götter (899).

Die zweite Ansicht findet ihre Stütze am vermeintlichen Glücke der Schlechten und Ungerechten (899 D f.). Aber solche Gleichgültigkeit selbst gegen die kleineren Angelegenheiten des Weltlaufs widerstreitet ganz und gar der göttlichen Vollkommenheit (900 D ff.). Dafs ein gerechtes Walten im Weltlauf oft zu fehlen scheint, beruht darauf, dafs die

göttliche Weltleitung das Ganze im Auge haben mufs. Es ist nicht das Ganze der Teile wegen da, sondern die Teile des Ganzen wegen. Da aber doch auch wieder die sittliche Beschaffenheit eines jeden das Werk seiner eigenen freien Bestimmung ist, so findet dafür Vergeltung im Jenseits statt. Es gibt ein Fortleben auf der Erde, unter der Erde und über der Erde (903 B ff.).

Ähnlich wird dann auch die dritte Ansicht widerlegt (905 D—907 D). Nach dieser „Einleitung" folgt dann das „Gesetz über die Gottlosigkeit" selbst (907 D ff.). Und da nun jede der drei Klassen wieder in zwei Abteilungen zerfällt, je nachdem der Betreffende persönlich rechtschaffen und achtbar ist oder auch durch sein Handeln Anstofs erregt, so gibt es sechs strafbare Verhaltungsweisen (908 B ff.). Da aber die drei Arten der Irrgläubigkeit selbst hinsichtlich der Strafbarkeit gleichgesetzt werden, gibt es nur zwei Arten von Strafen. Der nicht zugleich schlecht handelnde Irrgläubige wird mit fünf Jahren Gefängnis, im Falle erneuter Anklage aber mit dem Tode bestraft (909 A). Der zugleich Schlechte aber wird wie ein schädliches Tier in einem einsam und von allem Verkehr ferngelegenen Gefängnis (908 A) unter Abschliefsung von allem Verkehr lebenslänglich eingesperrt und nach seinem Tode sein Leichnam unbeerdigt hingeworfen (909 B).

So ist also auch die Religion in recht wirksamer Weise in den Dienst des Staatsinteresses genommen.

Vorstehendes sind nur die am meisten charakteristischen Züge aus dem sehr ins einzelne ausgeführten Bilde dieses neuen Musterstaats. Das für den Fortgang der Entwicklung Bedeutsamste an dieser Schrift ist, dafs Plato zwar einesteils offenbar an den orphisch-pythagoreischen Jenseitsvorstellungen festhält (von der vollkommenen Erkenntnis als dem der Körperfreiheit noch übergeordneten Interesse findet sich keine Spur), andernteils aber mit grofsem Nachdruck, doch ohne Begründung, diktatorisch, dogmatisch eine ganz bestimmte Lehre von den Bedingungen der diesseitigen Glückseligkeit aufstellt. —

Damit wären wir denn zugleich ans Ende der an Wand-

lungen so reichen Denkarbeit Platos gelangt. Niemals kann es gelingen, aus der Gesamtheit der platonischen Schriften oder auch nur aus den an geistigem Gehalt bedeutendsten derselben ein einheitliches System zusammenzustellen. Wer das System Platos, den eigentlichen Vollendungspunkt seiner Entwicklung kennen lernen will, mufs sich an den Phädon und den jüngsten Teil des „Staates" (V. 18—VII Ende) halten. Auf diesem Höhepunkte ist ihm rein seelisch anschauende Erkenntnis des ewig Seienden das erstrebenswerte Gut, das Lebensziel.

In den zahlreichen Wandlungen Platos aber spiegelt sich auch wieder der Gesamtcharakter dieser Übergangsperiode, die in ihren verschiedenen Strömungen von der Verbesserung der staatlichen Zustände zum Moralismus, und vom Moralismus zur Aufstellung eines höchsten Lebensgutes hinüberschwankte, ohne dafs jedoch für die verschiedenen in der letzteren Richtung hervortretenden Bestimmungen eine wissenschaftliche Begründung versucht wurde.

Von demselben Verfasser ist u. a. erschienen:

Johann Lambach und das Gymnasium zu Dortmund von 1543—82. Berlin 1875, Calvary & Co.

Die Kunstlehre des Aristoteles. Jena, Dufft. 1876. 6 Mark.

Philosophische Güterlehre. Berlin, R. Gärtner (H. Heyfelder). 1888. 8 Mark.

System der Pädagogik im Umriss. Ebenda. 1894. 6 Mark.

Über Zeit und Raum. Ebenda. 1894. 1 Mark.

Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. München, C. H. Beck. 1895. 12 Mark.

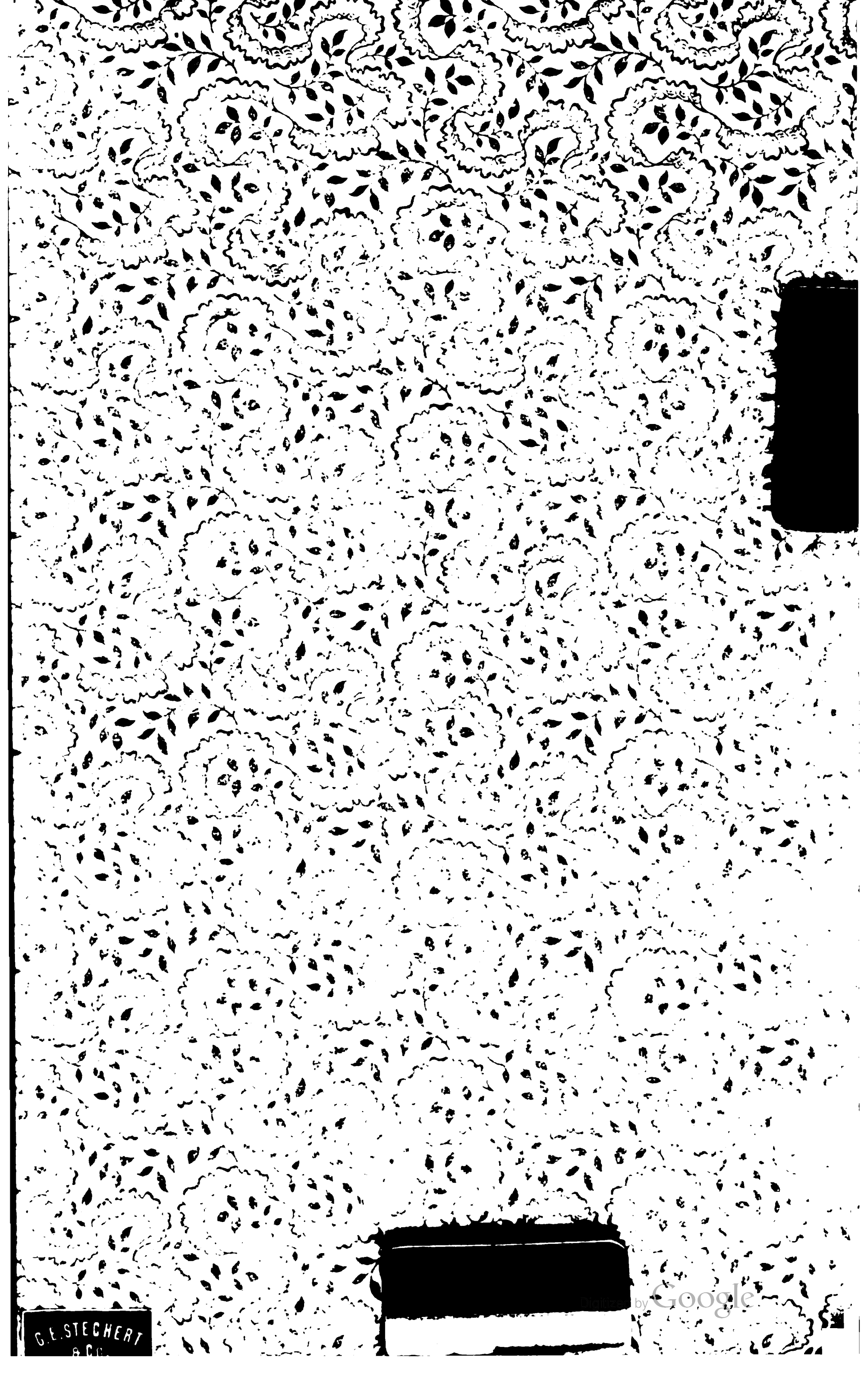
Hamlet. Ein neuer Versuch zur ästhetischen Erklärung der Tragödie. Berlin. R. Gärtner (H. Heyfelder). 1898. 7 Mark.

Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher. Stuttgart, Fr. Fromann (E. Hauff). 1899. 4 Mark.

Eine Frühlingsreise in Griechenland. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. 1903. 3 Mark.

Piererache Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.




G.E. STECHERT & CO.

